ISTINA

SOMMAIRE

ORIENT ET OCCIDENT

L'Église de Grèce et le Mouvement œcuménique

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Rome, Constantinople et Genève :
l'œcuménisme au tournant

Mission et Unité
en perspectives catholique et protestante

Les protestantismes aux États-Unis

REVUE TRIMESTRIELLE • 1959 • N° 4 • OCTOBRE-DÉCEMBRE
« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous parait pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaitre les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

Orthodoxie et œcuménisme

La tenue à Rhodes de la session annuelle du Comité central du Conseil œcuménique des Eglises (août 1959) a tout naturellement mis en relief la participation des Eglises Orthodoxes à cette institution. Nous avons publié précédemment le rapport présenté à cette occasion par le secrétaire général, le Dr Visser 't Hooft, où se trouvaient soulignées l'importance et la signification de cette participation. On lira plus loin quelques considérations sur le tournant que semble impliquer, pour le Mouvement œcuménique dans son ensemble, la position prise par le patriarcat de Constantinople dans la conjoncture présente, non sans relation d'ailleurs avec l'annonce du prochain Concile du Vatican et l'intérêt manifesté par le Souverain Pontife Jean XXIII pour la restauration de l'unité chrétienne.

Il s'en faut, cependant, que les Eglises Orthodoxes soient unanimes quant à l'attitude à tenir tant à l'égard du Conseil œcuménique des Eglises que vis-à-vis de l'Eglise catholique romaine. Bien plus, c'est au sein même de chacune d'elles que se révèle un dissentiment assez profond à ce sujet. Pour réduire ce dissentiment, le patriarcat de Constantinople a annoncé son intention d'inviter prochainement à Rhodes, en un pro-synode, des représentants de toutes ces Eglises dans l'espoir qu'un accord pourrait être réalisé entre elles sur le principe et les modalités d'une participation active aux travaux du Conseil œcuménique. Au moment où nous écrivons ces lignes nous ne savons pas encore si ce projet de pro-synode pourra se réaliser en septembre 1960 comme il était primitivement prévu. Mais il peut être intéressant de relever, dans les déclarations antérieures les plus importantes, les différents courants de pensée qui se manifestent dans l'une de ces Eglises, l'Eglise de Grèce, à ce sujet. C'est pourquoi nous offrons plus loin à nos lecteurs la traduction française des interventions de deux prélats de cette Eglise lors d'une assemblée de l'épiscopat orthodoxe de ce pays (1958).

Deux opinions s'y opposent l'une à l'autre d'une manière fort tranchée. Le métropolite de Samos, Irénée, aborde une triple question. Dans une première partie il traite des relations souhaitables entre les diverses Eglises Orthodoxes autocéphales ou autonomes; puis il aborde le problème de l'attitude à observer vis-à-vis de l'Eglise catholique romaine, non sans se laisser aller

à d'assez vives critiques à son égard, en particulier en ce qui concerne l'existence et l'activité des Eglises catholiques de rite oriental; enfin il envisage la question de la participation des Eglises Orthodoxes au Conseil œcuménique des Eglises, se prononçant à ce sujet d'une manière assez nettement négative. Le rapport du métropolite de Salonique, Pantéléimon, ne traite que ce dernier sujet; sa conclusion est positive et, chemin faisant, il répond aux objections formulées par le mémoire de son collègue de Samos.

On s'étonnera sans doute, non sans raison, de l'outrance de certains des propos du métropolite Irénée tant à l'égard de l'Eglise catholique que du Conseil œcuménique des Eglises. Cette outrance même en affaiblit la portée et nous ne pensons pas utile d'en esquisser une réfutation. Nous exprimerons cependant le regret que des sujets aussi importants ne soient pas traités avec un plus grand souci de vérité historique et d'équité de jugement. C'est, hélas! de ces arguments que se nourrit encore trop souvent une opinion publique qui ne dispose guère de moyens d'information plus impartiale et plus équitable.

D'un ton plus apaisé et plus apaisant est le rapport du métropolite Pantéléimon. Il nous semble, toutefois, qu'il a, de son côté, voilé quelque peu les difficultés réelles, de principe et de fait, que présente la participation des Eglises Orthodoxes à un organisme tel que le Conseil œcuménique des Eglises à si forte prédominance protestante.

On sait que, pratiquement, la hiérarchie de l'Eglise de Grèce a choisi entre ces positions opposées une voie moyenne capable, à ses yeux, de lui faire éviter les inconvénients les plus sérieux présentés par cette participation : seuls des laïcs (en général, les professeurs des facultés de théologie le sont, aussi bien à Salonique qu'à Athènes) et non des membres du clergé (moins que tout, des membres de la hiérarchie) pourront faire partie des délégations envoyées aux assemblées œcuméniques des divers échelons ainsi que des commissions ou comités de travail. On a pu noter aussi que lors du Comité central de Rhodes, en août dernier, aucun défilé ou procession des dignitaires ecclésiastiques n'eut lieu au début ou à la fin des cérémonies religieuses solennelles, afin de ne pas donner prise au reproche de paraître assimiler aux ordres sacrés orthodoxes les fonctions ou dignités distinguant les personnalités protestantes.

Les textes que nous publions n'épuisent pas, loin de là, les données du problème que pose à la conscience orthodoxe la participation au Conseil œcuménique des Eglises. Du moins offrent-ils l'avantage d'en faire saisir quelques éléments et de donner la température intérieure d'une des Eglises Orthodoxes les plus importantes engagée dans ce débat.

ISTINA.

DOCUMENTS

MÉMOIRE INTRODUCTIF A L'ASSEMBLÉE DE LA HIÉRARCHIE DE LA GRÈCE

S. Ém. Mgr Irénée, métropolite de Samos

A propos des relations de notre Église avec les Églises Orthodoxes et Hétérodoxes ainsi qu'avec le Conseil œcuménique des Églises

« Eh bien! si nous-même, si un ange venu du ciel vous annonçait un Évangile différent de celui que nous avons prêché, qu'il soit anathème » (Gal., I, 8-9).

Prologue

Le christianisme qui, au cours de son histoire, a pris des formes variées, pourrait, en mettant de côté les divergences dogmatiques, s'occuper des graves questions qui tourmentent les peuples de la terre, et grâce à sa foi en la valeur suprême de l'homme, trouver des solutions et aplanir ainsi les dissensions entre nations.

Les peuples chrétiens ne pourront arriver ni à un rapprochement ni à une amitié réciproque tant qu'ils n'auront abordé les problèmes sous leur angle pratique. Les discussions sur les dogmes, qui ne sont que l'expression des caractères fondamentaux de la vie des peuples chrétiens, ne peuvent aboutir ni à une entente ni à une existence dans l'harmonie.

C'est dans cet esprit que le Conseil des Églises dit œcuménique, pour trouver une base dogmatique qui permette d'unir les 250 millions de protestants dans le monde entier, a séparé le Christ de la Sainte Trinité qui est le vrai Dieu et a décidé de ne le présenter que comme le Dieu Sauveur. Il ne veut pas comprendre qu'en procédant ainsi, il dépouille le Christ et de sa substance divine et de sa qualité de Dieu-Homme, ce qui met toute Église première-née, comme l'est notre Église Orthodoxe d'Orient, dans une difficulté insurmontable si elle veut participer en qualité de membre organique aux travaux de ce Conseil œcuménique.

I

Notre-Seigneur Jésus-Christ, engendré de toute éternité de Dieu le Père, qui a pris chair de la Vierge toute Sainte et du Saint-Esprit, est devenu homme et a vécu en Palestine, Dieu et homme à la fois.

C'est là qu'il a enseigné et vécu parmi les hommes, et pour leur prouver son amour, il a accepté la mort sur la Croix afin de racheter les péchés du monde, et par la vertu de son hypostase divine et humaine, il est ressuscité des morts, il est devenu le Sauveur du monde, et il a ouvert à l'homme le chemin de la Résurrection et de l'Éternité.

Le Seigneur a dévoilé la plénitude de la vérité chrétienne : sa vie et son œuvre rayonnent comme une vérité salvatrice sur le monde entier. Il continue son œuvre de salut par le Saint-Esprit qui a été envoyé le jour de la Pentecôte, véritable jour de naissance de l'Église.

L'Église est une institution divine en même temps qu'humaine. Le Saint-Esprit, qui réside en elle, se transmet au moyen du sacerdoce, par l'Ordre de l'épiscopat, pour se perpétuer dans l'histoire à travers les siècles, et, dans le but d'éclairer et de diviniser la vie et la création, il agit par l'intermédiaire des fidèles qui s'orientent en toute liberté vers lui.

Bien que par essence, l'esprit chrétien soit œcuménique et mondial, en vivant au contact de l'homme il a fini par prendre des formes particulières.

Les nations, les hommes portent l'empreinte de leur tradition historique et de leur milieu géographique. C'est de là que provient la désagrégation de l'esprit œcuménique du Christ en formes séparées, représentées par les différentes Églises : l'*Église Orthodoxe d'Orient*, l'*Église catholique romaine et les hérésies protestantes* qui se sont donné le nom d'Églises sans avoir pour cela les qualités essentielles de cette institution divine.

II

L'Église Orthodoxe d'Orient s'exprime dans ses Patriarcats du Moyen-Orient et dans les Églises autocéphales du Nord et des pays balkaniques ainsi que dans celles de Chypre et d'Albanie.

Le Patriarcat œcuménique est la Mère honorée qui a transmis la lumière chrétienne sous son aspect orthodoxe aux pays du Nord. L'autonomie de ces Églises, malgré les apparences, n'est qu'administrative : le contenu spirituel de ses dogmes, de ses sacrements et de la vie liturgique de l'Église Orthodoxe est en effet le même. Un même esprit, une même tradition caractérisent leur vie.

Les sept Conciles œcuméniques et principalement le premier et le quatrième qui ont interprété et établi dans l'histoire du monde la personne du Christ-Sauveur en tant que Dieu-Homme, sont les fondements de l'existence de ces Églises; ils définissent l'unité de leur esprit. Le caractère fondamental de leur existence, c'est la recréation, l'illumina-

tion et la divinisation de la création et du genre humain tout entier — qui sont en même temps le chemin vers une justice meilleure et une solidarité entre individus et également entre nations — et la victoire de l'amour intégral à la fin des siècles.

Ce qui trouble le fonctionnement de ces Églises c'est le régime communiste de l'État sous lequel sont obligés de vivre un grand nombre d'entre elles. Mais pour autant qu'elles parviennent à exercer librement leur culte sacré, c'est par la vie liturgique qu'elles vivent de l'esprit orthodoxe et sauvent ainsi la tradition historique.

Notre Église de Grèce doit conserver avec elles des rapports fraternels de sorte qu'en face des grands problèmes sociaux, politiques ou religieux posés dans des circonstances exceptionnelles, l'Église Orthodoxe d'Orient puisse se présenter dans son ensemble, dans sa masse et peser ainsi sur la conscience mondiale, par sa pensée unanime, qui provient de la vérité, de la justice et de l'amour de l'Esprit du Christ. Il importerait de ne pas passer sous silence la valeur suprême que l'esprit de l'Orthodoxie attache à la personne humaine : il considère l'homme comme liberté, comme personne rachetée par le sang du Christ. En conséquence, tout système politique ou économique ou même ecclésiastique qui insiste sur la valeur du tout et diminue ou même fait disparaître la valeur de la personne, est contraire à l'esprit de l'Église Orthodoxe d'Orient.

De nos jours, les Églises se meuvent avec plus d'aisance dans les États communistes et leurs chrétiens peuvent manifester librement leur vie religieuse, et l'État n'est pas indifférent aux besoins de l'Église et du clergé. Il prend souvent des mesures en faveur de ce dernier et, par ses organismes, il facilite la vie de ceux qui sont désignés pour prendre part aux grands événements de l'Église. A la dernière réunion des représentants des Églises Orthodoxes autocéphales, qui a eu lieu à Moscou, pour la célébration du Jubilé de la proclamation de l'autocéphalie de l'Église russe, s'est affirmée la conformité de vues relatives à l'unité de la pensée orthodoxe et la reconnaissance de la grande Église du Christ comme Mère des Églises Orthodoxes et présidente dans le domaine de l'organisation. Et si le Patriarche de l'Église russe a autorité pour conduire son troupeau, il pourrait également se servir de ce pouvoir pour solliciter l'aide de son État pour des sujets brûlants concernant les peuples orthodoxes et éventuellement la nation grecque.

En 1923 à la Conférence internationale de Lausanne, lorsque la Turquie avait exprimé son intention d'expulser le Patriarcat œcuménique de Constantinople, Eleuthérios Venizelos convoqua l'ambassadeur de Russie, Tchitchérine, en lui demandant d'intervenir pour le maintien du Patriarcat dans son siège historique : c'est ce que fit l'ambassadeur et son avis en faveur des Grecs a lourdement pesé sur la décision qui a été prise sur le rejet des prétentions turques et pourtant le communisme n'était installé que depuis peu en Russie.

L'Église restera diamétralement opposée au communisme tant que celui-ci représentera un système politico-économique totalitaire qui étrangle la personne et sa dignité et étouffe sa liberté. Et c'est pour cette même raison que l'État grec s'est rangé aux côtés des puissances occidentales.

Mais du point de vue religieux, les relations de notre Église avec ses sœurs Orthodoxes du Nord peuvent servir de contrepoids à l'antagonisme de deux grands blocs adverses, de l'Orient et de l'Occident, surtout si on songe à la position de notre pays placé entre eux.

III

Les relations de notre Église avec celles du Moyen-Orient doivent attirer tout particulièrement notre attention. D'ailleurs le Patriarcat œcuménique a eu de tout temps et continue à avoir une place prééminente au milieu d'elles. Dans bien des cas, lorsque les Patriarcats du Moyen-Orient se trouvaient dans l'impossibilité de choisir un chef, c'était la grande Église, par son saint synode permanent, qui élisait leurs Patriarches. Et dans les questions ecclésiastiques de grande importance, — comme ce fut le cas pour la proclamation du schisme bulgare — on réunissait à Constantinople le Grand Synode auquel prenaient part les patriarches de toutes les églises du Moyen-Orient. Tous ces Patriarcats sont d'ailleurs d'origine apostolique. Toutefois, étant donné qu'ils vivaient au sein de l'Empire de Byzance, il était naturel de les voir reconnaître la prééminence de la Grande Église du Christ dirigeant le mouvement orthodoxe chrétien dans tout l'Empire. Car Constantinople n'était pas seulement la grande capitale, le siège des maîtres du monde, mais aussi le centre par excellence du mouvement spirituel orthodoxe. C'est d'ailleurs là la raison qui a conduit le quatrième Concile à proclamer, dans son 28e Canon, l'Église de Constantinople comme première par la voix des Églises Orthodoxes de l'Orient.

Mais, par la suite, les peuples d'Orient ont fini par tomber sous l'influence des mœurs des envahisseurs arabes et turcs. Ils en ont adopté la langue en oubliant le grec, mais ils n'ont pas cessé de reconnaître la provenance byzantine de leur foi; ils conservent même de ce fait leur supériorité sur le peuple musulman tout en continuant leur sentiment de lien avec le Patriarcat œcuménique et la Grèce. Cela est surout vrai du Patriarcat d'Antioche. Quant aux fidèles de deux autres Patriarcats, ceux d'Alexandrie et de Jérusalem, ils sont composés d'Arabes orthodoxes et grecs. L'autorité de tous ces Patriarcats découle de leur provenance apostolique qui leur confère une place prééminente dans la conscience de l'Orthodoxie. Toutefois étant donné le trouble des peuples du Moyen-Orient et le nationalisme qui domine l'âme du monde arabe et la soif de l'indépendance qui les possède, les Arabes orthodoxes sympathiques à ce mouvement exigeront à leur tour que les trônes d'Alexandrie et de Jérusalem soient occupés également par des patriarches et évêques arabes orthodoxes. Des tendances semblables ont toujours existé, mais à présent elles sont devenues plus fortes que jamais, dans un monde arabe dont les conditions sont en train de changer quant à sa destinée et à son indépendance. Il est même probable que de telles aspirations sur les trônes de ces Patriacats finiront par se réaliser.

Toutefois, ceux-ci ne perdront par pour autant leur caractère orthodoxe, comme cela est déjà arrivé pour le Patriarcat d'Antioche. Cependant

il est évident que les chrétiens orthodoxes vivant dans un milieu arabe avec ses mœurs et ses habitudes n'auront pas la combativité et l'esprit de réaction que l'on rencontre chez les Grecs contre l'activité propagandiste des catholiques romains. Dans un espace de temps relativement court 30.000 Arabes orthodoxes sur les 80.000 que contenait le trône de Jérusalem ont adhéré au catholicisme.

C'est pourquoi il est du devoir de notre Église de surveiller de près la vie des Patriarcats orthodoxes du Moyen-Orient. Il faut surtout orienter les jeunes prêtres des Patriarcats arabophones désireux de compléter leur formation théologique, vers l'Université d'Athènes, où ils pourront apprendre la langue grecque, se familiariser à la vie liturgique de l'Église grecque et comprendre la poésie grecque avec laquelle on chante l'œuvre du Sauveur, ressentir avec une émotion sainte la grandeur sans égale des tropaires et des mélodies de toutes sortes afin de serrer tout particulièrement leurs liens avec notre Église. Pour cela, il suffit de leur témoigner toute l'affection et toutes les facilités dont ils ont besoin pour achever leurs études.

D'autre part, étant donné que le Patriarcat œcuménique n'est pas en état de surveiller l'activité des Églises sœurs à cause des conditions politiques qu'il traverse en Turquie, c'est à l'Église de Grèce que revient cette tâche. Et cela pour deux raisons : tout d'abord, il faut maintenir l'unité de la pensée et en second lieu assurer l'unité des activités face aux problèmes intéressant la position de l'Église Orthodoxe d'Orient.

Souvent il a été souligné que la Grande Église du Christ est la Mère respectée des Églises Orthodoxes autocéphales comme c'est le cas de celle de la Grèce. Comme l'Église de Constantinople traverse une période des plus difficiles dans des circonstances politiques défavorables, il ne lui est guère possible de regrouper ses forces. Des provinces de son trône qui se trouvent en Grèce sont déliées d'elle et par surcroît leurs Métropolites ne peuvent même pas participer aux débats ainsi qu'aux décisions du Saint Synode. Toutefois, lorsque surgissent des questions ecclésiastiques d'importance, on a recours à l'avis des évêques de ces provinces afin d'assurer ainsi l'unité d'Esprit entre l'Église Mère et les autres Églises Orthodoxes ses filles, pour le maintien de son autorité morale sur elles.

IV

Les rapports de notre Église avec l'Église catholique romaine ont attiré l'attention dans l'histoire dès les premiers siècles du christianisme.

L'Église de Rome était bien reconnue comme étant le premier siège, mais cette primauté n'avait pas de contenu substantiel. Le chef de l'Église catholique romaine était considéré comme le premier entre des égaux; mais avec le temps il finit par mettre en avant des droits qui abolissaient l'égalité des Églises, ce qui assurait au Pontife une prééminence inadmissible sur les autres églises autocéphales. L'Église catholique romaine ayant vécu au sein de l'État romain, il était tout naturel que le christianisme y épousât la forme de la cité. L'Église catholique romaine, en effet, dans son administration a pris la forme totalitaire avec

un pape qui comme un monarque absolu, un empereur, s'est proclamé le seul représentant du Christ sur terre. Et ce qui par la suite a élargi encore le fossé qui sépare les Églises d'Orient et d'Occident au point de le rendre infranchissable, ce fut surtout le dogme de l'Infaillibilité du pape. Avec ce dogme, se trouve supprimée l'institution même des synodes œcuméniques dans lesquels l'ensemble des évêques exprimait la vérité sur des sujets en discussion concernant la vie de l'Église.

Rome a été le siège du Droit et de la Loi, du modèle juridique : aussi la voie tracée pour le salut de ses fidèles a-t-elle été une voie de droit et de jugement. Pour elle, le pécheur offense par ses péchés la justice divine; et s'il veut acquérir le salut et la grâce il lui faut apaiser la justice divine par ses souffrances et le passage par le feu purificateur afin qu'elle lui envoie la miséricorde divine. Pour l'acquisition du salut, le pouvoir clérical se sert plutôt de son jugement personnel, tandis que notre Église Orthodoxe, sans nier le jugement de Dieu, ne cesse de demander la miséricorde divine en faveur de ses fidèles, et en même temps elle considère l'œuvre salvatrice du Christ comme recréatrice, éclairant et divinisant la création souffrante et tout le genre humain.

Dans l'Église Orthodoxe d'Orient, le fidèle s'oriente vers le Christ en conservant toute sa liberté. A l'appel du Seigneur, il répond avec des forces créatrices accrues dans le domaine du travail et il se sacrifie pour les autres. Le chrétien orthodoxe collabore avec le Seigneur pour que le règne de celui-ci soit réalisé dans la société même par une justice meilleure et une solidarité entre individus comme entre nations.

Dans l'Église catholique de Rome prédomine l'esprit d'une organisation de discipline de fer et d'ordre, qui lui assure sa force devant les peuples du monde. Notre Église respecte la liberté de ses fidèles et elle vise à la transformation de la société en un ensemble de personnes libres et non en une juxtaposition d'individus considérés comme de simples unités politiques ou économiques, alors que l'Église de Rome se montre autoritaire et elle essaye par là de saper les fondements démocratiques des synodes des Églises Orthodoxes. Toutes les luttes de l'Église catholique de Rome ne visaient qu'à leur subordination. Car l'Église de l'Occident qui occupe le premier siège ne pouvait pas admettre la grandeur historique de l'Église Orthodoxe, héritière de l'éclat de l'Empire de Byzance dans lequel elle vivait. Aussi, saisissait-elle toute occasion d'amoindrir cette dernière. Ils sont bien connus les actes de vandalisme des croisés. Ils s'étaient pourtant croisés pour libérer les lieux saints du joug des conquérants musulmans, mais cela ne les a pas empêchés de souiller les Églises sacrées et principalement la Grande Église de Sainte-Sophie, ce que n'ont même pas fait les hordes des peuples barbares.

Et plus encore, lorsque les nôtres s'adressèrent au pape pour lui demander l'aide militaire contre les hordes des envahisseurs musulmans qui, venus du fond de l'Orient, s'approchaient pour prendre la Reine des Villes, ils n'ont trouvé ni la compréhension ni l'aide espérée. Quant au synode réuni à Florence en 1439, il n'a montré que les sentiments de duplicité de l'Église d'Occident envers la nôtre. Aussi lorsque les représentants de Constantinople sont rentrés, le peuple a montré son mécontentement contre la décision de l'union prise par ce pseudo-synode

de Florence. C'est pourquoi, même ceux qui avaient signé l'acte d'union n'hésitèrent pas en rentrant chez eux à proclamer « que cette dextre qui l'a signé soit coupée » et « cette langue qui l'a reconnu soit arrachée » (Voir *Histoire de l'Église*, par Vafidis, tome II, p. 230). Le pseudo-synode de Florence n'a jamais eu la moindre valeur pour la conscience des chrétiens orthodoxes. Ainsi, à la veille de la chute de la capitale, au moment même du danger imminent il se trouvait encore des combattants, même parmi les dirigeants, pour proclamer : « Il vaut mieux voir dans la ville le turban des Turcs que le couvre-chef des Latins » (*Ibid.*, p. 232), tant était grande l'hostilité des Orthodoxes contre les catholiques romains. Par la suite, durant les années d'esclavage et aujourd'hui encore, l'Église catholique de Rome n'a pas cessé de ruiner la foi des ouailles de l'Église Orthodoxe par toutes sortes de propagande dont la plus dangereuse est l'*ounia*. Voilà la raison qui pousse notre Église (convaincue de posséder la plénitude de la vérité chrétienne, alors que le christianisme occidental ne fait que s'altérer dans les formes de vie de l'Église catholique romaine), à demeurer attachée inébranlablement à ses dogmes fondamentaux et à repousser avec persévérance tout essai de propagande au détriment du monde orthodoxe.

V

L'oppression exercée par l'Église de Rome sur ses ouailles était telle qu'elle a fini par provoquer la révolte et donner naissance à la Réforme, au protestantisme. Les causes de cette révolte sont connues dans l'histoire : Martin Luther en fut le levier principal. Professeur à l'Université de Wittemberg, il avait acquis l'autorité d'un spirituel parmi ses compatriotes. Par ses études, il était arrivé à la conclusion que le salut de l'homme s'obtenait non par des actes mais uniquement par la foi en Christ. Et lorsque le pape Léon X, sous le prétexte de construire l'Église Saint-Pierre, accorda la rémission de tous les péchés et que le chef des dominicains Jean Tetsel se mit sans scrupule à vendre ce pardon comme objet de commerce, dans sa colère, Luther le 31 octobre 1517, placarda aux murs de l'église de Wittemberg les affiches sur lesquelles étaient inscrites les quatre-vingt quinze thèses avec lesquelles il luttait contre les abus de l'absolution des péchés.

Cet événement eut une répercussion générale dans l'Allemagne entière (voir *Histoire de l'Église*, par Vafidis, tome III, p. 229).

Par la suite, dans leur effort pour définir la saine vérité chrétienne, les dirigeants de la Réforme aboutirent au bouleversement des dogmes fondamentaux de l'Église. Ils jetèrent à bas les sept sacrements et abolirent le sacerdoce. De cette façon, tout lien de succession apostolique permettant la transmission des degrés du sacerdoce fut interrompue et l'institution divine de l'Église supprimée. Quant au sacrement de la sainte Eucharistie, il fut privé de sa vraie signification et de son contenu puisqu'il n'est accompli que par les laïques qui se donnent le titre de prêtre.

De cette manière tout un monde se détache du tronc de l'Église historique de l'Occident lequel avec le temps a fini par atteindre le chiffre

de 250 millions à travers le monde. La grande préoccupation de la conscience de ces chrétiens est la recherche de la vérité chrétienne par la raison. Mais ceci conduit le monde protestant à voir son âme se morceler et ses activités se diviser sans cesse à tel point que les différentes professions de foi protestantes ne sont pas capables de donner une unité spirituelle aux nations au milieu desquelles elles vivent. Néanmoins les hauts dirigeants du protestantisme ont bien senti le besoin d'unir tous ces fragments du christianisme. A cet effet ils ont créé au début de notre siècle des organismes sous les noms de : *Vie et Action*, *Foi et Constitution*. Grâce à ces organismes, on cherchait des solutions communes aux problèmes d'ordre social et des lignes spirituelles communes permettant de se comprendre et de former ainsi une force spirituelle commune, afin que le protestantisme puisse peser comme foi religieuse commune sur les destinées du monde.

Pour atteindre ce but, les dirigeants protestants ont cru opportun de fusionner les deux branches *Vie et Action* et *Foi et Constitution* en un seul organisme ayant pour base dogmatique la « foi en Jésus Dieu et Sauveur ». Cela arriva en 1938 à Utrecht, en Hollande. Et pour mieux impressionner les peuples, cet organisme s'est intitulé *Mouvement œcuménique et chrétien mondial*, *Conseil mondial des Églises* avec des statuts qui définissent son fonctionnement et ses travaux. Le plus haut organisme de son administration est l'Assemblée générale qui se réunit tous les quatre ans. Il existe également un comité de quatre-vingt-dix membres qui tient lieu d'assemblée générale et qui se réunit tous les ans. Il y a en outre un comité de douze membres avec la mission d'exécuter les décisions des deux premiers.

Comment l'Église de Constantinople et avec elle l'Église de Grèce s'est-elle trouvée mêlée à ce mouvement des protestants ?

En 1902, du temps du Patriarche de Constantinople Joachim de mémoire éternelle, il parut une encyclique adressée aux dirigeants de l'Église anglicane pour leur suggérer l'étude commune et la solution commune des questions de nature politique et sociale d'intérêt général pour une satisfaction générale. A cette époque, une question brûlante dominait la scène européenne, c'était l'affaire macédonienne : des bandes de rebelles bulgares et grecs ainsi que quelques Roumains maintenant la Macédoine en état d'agitation. La grande puissance orthodoxe du Nord inclinait en faveur des revendications bulgares. En conséquence, des rapports sur des sujets non pas dogmatiques, mais politiques entre la Grande Église du Christ et celle d'Angleterre ne pouvaient que servir de contrepoids à la politique russe qui favorisait des vues contraires à celles de notre nation.

Plus tard l'encyclique de 1920 adressée par le Patriarcat œcuménique à l'Église anglicane eut le même but. Elle cherchait à créer un soutien politique et moral face au communisme qui bouleversait l'ordre dans les pays du Nord et troublait les relations entre l'Église et l'État. Quoi qu'il en soit, toute discussion sur le dogme y était exclue : l'encyclique du Patriarcat œcuménique de 1952 interdisait d'ailleurs aux représentants de l'Église Orthodoxe dans leurs contacts et leur participation au Conseil des Églises, toute discussion sur des sujets relatifs aux dogmes.

Il faut cependant noter que la tournure prise par le mouvement du protestantisme met l'Église Orthodoxe dans une situation fort difficile dans le cas où elle voudrait participer aux travaux de cette organisation chrétienne qui se dit œcuménique. Comme nous l'avons fait remarquer plus haut, pour unir les variétés du protestantisme, l'accord dogmatique s'est fait sur « la foi en Christ Dieu et Sauveur ». Et pour incorporer dans ce mouvement également les antitrinitaires il a séparé le Christ du dogme de la Sainte Trinité. Ce faisant, il méconnaît le vrai Dieu chrétien, c'est-à-dire la Sainte Trinité. Dans ce cas, le Christ dépouillé et détaché de la Sainte Trinité cesse d'être le vrai Dieu sauveur du monde.

Un Dieu dans le sens abstrait n'est qu'une pure construction de l'intelligence humaine, une pure idée incapable d'émouvoir et de sauver. Et si on prend Jésus simplement comme un être qui a vécu, enseigné et est mort sur la croix, ce n'est là qu'un homme, et on ne croit pas en lui comme vainqueur de la mort, ressuscité des morts. C'est pour cette raison que lors de la discussion à l'Assemblée générale du Conseil mondial des Églises à Evanston, on s'efforça de définir « le Christ crucifié » comme espoir du monde et qu'on n'accepta pas la proposition de l'un de nos professeurs d'y ajouter « le Christ ressuscité ».

Le Christ est le fils de Dieu, engendré de toute éternité de Dieu le Père. Il est vrai Dieu de vrai Dieu comme nous l'ont enseigné les Apôtres et comme l'a confirmé par la suite le premier Concile œcuménique. Comment notre Église pourrait-elle participer à un organisme chrétien purement hérétique, même s'il porte le titre de Conseil œcuménique des Églises, et prendre part à ses travaux en qualité de membre organique comme d'égal à égal ? Comment lui est-il possible de voter et d'être élue quand la base dogmatique de ce mouvement chrétien œcuménique est antichrétienne, négatrice du Dieu trinitaire qui est le vrai Dieu chrétien du monde ?

Lorsqu'en 1948 à l'Assemblée générale tenue à Amsterdam le métropolite de Thyatire Germanos proposa que la base dogmatique du mouvement chrétien soit complétée par l'adjonction de « foi en Dieu le Père », ceci n'a pas été admis. Depuis lors, d'autres propositions semblables ont été faites par des prêtres Orthodoxes et même tout dernièrement dans les réunions du Comité des quatre-vingt-dix. Mais elles sont toutes restées ignorées.

Si les dirigeants du mouvement chrétien désirent vraiment la participation de notre Église, c'est pour lui donner un caractère d'œcuménicité comme l'a dit l'évêque de Chichester. Il est évident que sans la participation d'une Église ancienne à ce mouvement, celui-ci restera purement protestant et laissé à lui seul, il ne peut assurer l'unité de la conscience religieuse, puisque chacune de ces professions de foi et des hérésies voit son Christ dépouillé d'une manière particulière. Par conséquent, il n'est pas possible dans ces conditions de rééduquer leur conscience chrétienne dans le but d'unir leurs âmes et de les discipliner sous une autorité vivante, acceptée librement comme dans le cas de notre Église, où la personne du Christ, du Dieu-Homme, du Fils de Dieu, du Sauveur du monde vit et agit pour sauver le genre humain, avec le Saint-Esprit qui vit au sein de l'Église. Et l'isolement du protestan-

tisme du reste du monde chrétien est dû à sa séparation du corps de l'Église. L'œuvre salvatrice du Christ ne se continue qu'au sein de l'Église par le Saint-Esprit qui par le sacerdoce, par l'épiscopat, se transmet de génération en génération, et agit par la foi, par la liberté et la collaboration des fidèles, pour régénérer, rénover et éclairer la vie au service de la réalisation du règne du Christ dans le monde.

Et malgré cela les dirigeants du mouvement chrétien œcuménique ne perdent pas l'espoir de voir, par la volonté de Dieu, s'incorporer à lui l'Église une, catholique, apostolique, comme l'a si bien dit Visser 't Hooft dans son livre : *Le Conseil œcuménique des Églises* (pp. 15-20).

L'Église une, catholique et apostolique existe et vit dans le sein des églises historiques anciennes.

Et le protestantisme ne peut pas proclamer qu'il a retrouvé l'Église une, catholique et apostolique s'il ne retourne pas vers celle-ci, en qui le Saint-Esprit agit par l'intermédiaire des prêtres et d'évêques ordonnés et sacrés régulièrement. Autrement, le protestantisme restera morcelé en une variété de confessions sans aucun lien d'union, incapable d'apporter aux nations l'unité d'une conscience spirituelle.

VI

L'Église une, catholique et apostolique est l'œuvre de Dieu et elle demeure comme telle à travers l'histoire, inébranlable, visant à conduire le monde dans le chemin civilisateur, à sauver l'homme qu'elle considère comme une valeur très haute, à justifier ses espoirs, à l'assurer de l'éternité de son existence personnelle. C'est cela qui inspire aux fidèles de l'Église leur soumission volontaire à la vie liturgique et en même temps crée une force spirituelle dans le monde difficile à combattre. Ceci a été affirmé dans les paroles du Seigneur : « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde » (Jean, XVI, 33).

Le mouvement chrétien œcuménique n'est qu'un instrument humain qui se base sur un Christ détaché de la Sainte Trinité qui est le vrai Dieu chrétien. Il a altéré sa nature divine et l'a réduit à sa forme humaine. Les enseignements d'un pareil christianisme ne sont pas capables de transformer le monde, puisque son œuvre est inséparable de la Sainte Trinité, autrement dit de Dieu le Père et de Dieu, Saint-Esprit, puisque aussi bien lors de l'accomplissement de la divine rédemption par la destruction du mal et de la mort et le triomphe de l'amour comme divinisation du monde, le Père sera « Tout en tous » (I Cor., XV, 19).

Dans ces conditions, comment l'Église Orthodoxe d'Orient pourrait-elle collaborer comme membre organique du Conseil des Églises composé d'antitrinitaires niant la Sainte Trinité et méconnaissant l'œuvre du Christ Sauveur, œuvre à laquelle collaborent ensemble Dieu le Père et Dieu Saint-Esprit ?

La gravité de ce sujet n'avait pas échappé à l'attention du Saint-Synode de notre Église. C'est pourquoi, lorsque ses délégués à la première Assemblée générale du Conseil mondial des Églises, à leur retour, ont présenté leur rapport au Saint-Synode sous la présidence de l'arche-

vêque Spyridon, en juin 1949, il a été décidé d'interdire formellement aux évêques de prendre part aux réunions du Conseil mondial des Églises. Seuls pouvaient y participer les théologiens, professeurs d'Universités. Et cela pour démontrer sa sympathie envers les dirigeants du mouvement chrétien œcuménique dans leur effort de créer une force spirituelle d'union bienfaisante.

D'autre part, les professeurs en question ne sont-ils pas les mieux qualifiés pour donner dans ces assemblées des explications sur des sujets de dogme ou de toute autre nature, et pour éclairer les membres de ces assemblées ?

Conformément à cette décision qui a d'ailleurs été modifiée par la suite, aucun évêque n'a pris part à la réunion de grande commission du Conseil mondial des Églises qui a eu lieu à Lund en Suède pas plus qu'à la réunion d'Evanston en Amérique. Il faut souligner que même les laïques qui ont pris part à ces réunions ont exprimé des réserves au sujet des décisions adoptées, et quant à l'esprit de protestantisme qui y régnait.

C'est là un témoignage que notre Église se trouverait au milieu de grandes difficultés si jamais elle décidait de prendre part sans réserve comme membre organique, à ces assemblées de caractère protestant.

Pour ne pas risquer par sa participation de paraître manquer de sérieux ou d'ignorer le vrai sens de la foi chrétienne Orthodoxe, elle doit donc prendre des précautions et continuer à se faire représenter par les seuls professeurs laïques de théologie. Ce n'est que lorsqu'une commission pan-orthodoxe, représentant l'ensemble des Églises Orthodoxes autocéphales, aura défini la position de l'Église Orthodoxe d'Orient à l'égard du mouvement chrétien dit œcuménique, que notre Église se soumettra à la décision commune des Églises Orthodoxes. Cette décision détruira ainsi l'accusation de quelques Orthodoxes qui prétendent que l'Église de Grèce — comme le gouvernement grec — rythme sa tactique à l'égard des assemblées protestantes selon des motifs politiques et sous la pression des puissances occidentales. Pourtant ces dernières n'ont fait que blesser profondément le cœur du peuple grec en foulant les droits les plus élémentaires de ses frères de Chypre, par leurs crimes qui dressent la conscience de tous les peuples de la terre contre leur comportement irritant.

(Trad. Dr Ph. Evrénidés.)

L'ÉGLISE ORTHODOXE DE GRÈCE ET LE CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES

S. Exc. Mgr Pantéléimon, métropolite de Salonique

« *Ainsi toutes les Églises sauront que c'est Moi...* » (Apoc., II, 23).
« *Il est, Il était et Il vient* » (*ibid.*, I, 28).

Introduction

C'est bien à propos que le Saint-Synode permanent a choisi, sur la proposition de sa Béatitude, son Président, parmi les sujets à étudier, celui des rapports de l'Église de Grèce avec le Conseil œcuménique des Églises.

En présence en effet des grands dangers courus par l'humanité, engendrés par des idéologies qui opposent violemment les peuples et par les coalitions des intérêts matériels des grandes nations, le monde se trouve désorienté, hanté par la peur de nouvelles guerres et de combats âpres et dévastateurs comme on n'en a jamais connu jusqu'ici.

Aussi l'étude de sujets comme celui que nous avons en vue, dans une crise comme la nôtre, vient-elle à point et est-elle vitale pour l'Église. Parce qu'elle proclame et apporte la vraie paix dans le monde et la vraie justice parmi les hommes, l'Église du Christ a aussi pleine conscience de son devoir missionnaire qui consiste à rassembler tous les chrétiens de la terre pour une collaboration en vue du triomphe de l'amour chrétien, seule source assurée de la vraie paix et de la vraie justice.

C'est à l'Église Orthodoxe du Christ que revient la gloire et l'honneur dans le Christ d'avoir opportunément saisi, depuis des dizaines d'années, par l'intermédiaire du trône apostolique et œcuménique, la nécessité, et d'avoir lancé l'idée que le monde chrétien tout entier, comme un bloc unique, dans un combat sacré au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ devait lever la bannière de la Croix du Christ à travers le

monde. Ainsi, grâce aux armes de la justice et le glaive de l'Esprit qu'est la Parole sainte du Christ contenue dans l'Évangile, il devait entreprendre le bon combat contre les pouvoirs et les forces multiples qui, mues par l'Antichrist, cherchent à éliminer de la vie des hommes la justice et la paix.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, ses saints Apôtres, les Pères et les Docteurs inspirés de l'Église nous ont appris que l'Antichrist, meurtrier dès l'origine de la race humaine et ennemi de la paix de Dieu sur la terre, a provoqué un grand nombre de malheurs à travers le monde. Il y a d'abord, tragiques et funestes à l'humanité, les guerres d'extermination et les batailles meurtrières pour détruire complètement l'existence et la prospérité des hommes. Il y a ensuite ses attaques subtiles pour détruire dans la vie des hommes la lumière du Christ, seule capable d'éclairer et de sanctifier tout homme venant dans le monde.

C'est également un fait connu que l'Église du Christ, unique, sainte, catholique et apostolique, malgré les assauts qu'elle a subis depuis des siècles par l'esprit de l'erreur qui s'efforce d'instaurer sur la terre l'injustice et de refroidir la charité du Christ dans la vie des hommes, demeure inébranlable par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ et par la communion du Saint-Esprit et qu'elle garde pur et inébranlable le trésor de l'enseignement et de la foi apostolique donné dans le Christ Jésus. A côté d'elle existe un grand nombre de chrétiens, séparés ou détachés d'elle et formant des Églises hétérodoxes ou des groupes chrétiens.

Conformément aux paroles de l'Évangéliste : « Tout esprit, qui confesse que Jésus s'est incarné, est de provenance divine » (Jean, IV, 2), notre Église ne considère pas les Églises ou groupes chrétiens qui restent dans l'erreur ou l'hérésie comme des corps sans intérêt et indignes d'être aimés.

Aussi n'a-t-elle pas refusé sa participation aux bons efforts tentés pour réaliser le mouvement et la collaboration de tous les chrétiens au service du christianisme et de la paix au sein des peuples.

C'est pour cela qu'elle leur a demandé de créer une *Société des Églises*, non certes au sens orthodoxe et canonique du mot ; il s'agissait simplement de constituer une collaboration de tout le monde chrétien dans le but sacré défini plus haut.

Il est évident qu'un rapprochement ou qu'une association de ce genre amène les chrétiens qui en font partie à chercher opportunément à se connaître et à se comprendre, à voir également quels sont le patrimoine commun et les différences de croyances qui les séparent, à se rendre compte enfin de la nécessité de l'union entre tous les chrétiens, à étudier la possibilité et les modalités de la véritable union dans le Christ, dans l'unité de la foi, dans le sein de l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Ces idées et ces efforts ont fini par donner deux fruits : l'un est le *Mouvement œcuménique*, bien connu de tous et l'autre, édifié sur l'initiative du monde protestant, le *Conseil œcuménique des Églises*, auquel participe, à titre de membre normal, en même temps que les autres Églises Orthodoxes, notre Sainte Église de Grèce.

∴

Après cette introduction, nous devons souligner dès à présent que le *Conseil œcuménique des Églises* n'est pas une « communion des Églises » dans le sens canonique orthodoxe de ce mot, comme se sont hâtés de le caractériser, à tort mais non sans intention, les adversaires de la décision prise par notre Église de coopérer avec cet organisme.

D'après ses propres déclarations officielles, ce dernier n'est qu'un simple conseil. Il n'est pas une fédération d'Églises, mais un organisme délibératif et consultatif, composé d'Églises qui admettent cette base, à savoir : Notre-Seigneur Jésus-Christ est Dieu et Sauveur. Aussi son existence est-elle au service des Églises; il n'est pas chargé de les gouverner ou de les contrôler. Il n'a donc non seulement aucun pouvoir pour légiférer à propos des Églises participantes, mais il lui est même interdit d'agir en leur nom, à moins d'être habilité par toutes les Églises ou quelques-unes d'entre elles, à le faire.

Ni l'assemblée ni le Comité central de ce Conseil ne peuvent exercer le moindre pouvoir sur les Églises membres. Toute décision et tout acte du Conseil doivent être soumis à la sage appréciation et critique de chacune des Églises.

Il ne s'agit pas d'un organisme enchaînant les Églises qui sont ses membres ou rendant difficile leur participation en raison des divergences dogmatiques qui existent entre elles.

Étant donné que chaque Église membre peut se retirer et cesser de participer quand elle veut, elle est d'autant plus libre — pendant tout le temps de sa participation — de prendre toutes les mesures nécessaires pour défendre ses points de vue dogmatiques, pour le cas où une décision ou une publication ou une autre action toucherait ou compromettrait, immédiatement ou médiatement, son propre dogme.

Il faut encore souligner que le terme de *Société des Églises* dans le sens qui lui a été attribué par le Conseil mondial, a été employé, pour la première fois, par le Patriarcat œcuménique dans son encyclique de 1920, au sujet de la constitution d'une *Société des Églises*, à l'exemple de la *Société des Nations* qui venait d'être fondée.

Mais sous ce titre, ni le Patriarcat, ni personne d'autre, n'a voulu entendre une société sacramentelle ou une autre société canonique, mais la simple collaboration des Églises sur des sujets de caractère pratique et relatif aux problèmes qui se posent aux Églises.

Le but principal du Conseil est essentiellement pratique : il ne concerne que des sujets d'intérêt chrétien, d'ordre moral, social, économique, international, ou bien de solidarité des chrétiens[1].

Nous devons joindre à cette étude, également, les réponses aux fausses interprétations intentionnelles relatives à notre sujet. Comme on l'a vu, le Conseil, tout au moins pour les Orthodoxes, est un Conseil des Églises dans le sens général habituel qui est donné au mot Église. On n'utilise pas le dogme orthodoxe relatif à l'Église.

1. *Ekklisia*, n° 8, 1949, p. 122.

On sait que, depuis de longues années, beaucoup de théologiens orthodoxes et des plus conservateurs, ont pris l'habitude d'employer dans leurs écrits comme dans leurs paroles, l'expression *Églises protestantes*, *Église presbytérienne*, etc. Cela ne veut pas dire qu'ils accordent à ces Églises la qualité d'Église, dans le sens Orthodoxe de ce mot, d'autant qu'il n'y a qu'une Église, sainte, catholique et apostolique. Si les fondateurs du *Conseil des Églises* lui ont donné ce titre, c'est dans le désir de voir y participer également les Églises Orthodoxes et celle du pape.

Telle est la raison pour laquelle il n'était pas possible de lui donner un autre nom que celui de Conseil des Églises. Cela n'empêche pas de lui en trouver un autre dans l'avenir, plus exact, qui pourrait lui convenir davantage.

L'Église Orthodoxe — je le pense humblement — ne pouvait pas se désintéresser de la création d'un organisme comme celui-ci. A une époque où la nécessité de manifester l'unité du monde chrétien, en raison des oppositions entre tendances chrétiennes et non chrétiennes, apparaît avec une gravité particulière, elle ne peut avoir d'autre opinion que celle-ci : la pleine unité de l'Église est ce pour quoi tous les chrétiens doivent travailler et prier.

Je suis également d'avis qu'une discussion franche sur les différences qui nous séparent, sur la base d'une foi commune et des besoins du monde chrétien, n'est pas une chose que l'Église Orthodoxe rejette.

L'excellente étude sur l'ecclésiologie de saint Basile le Grand, écrite récemment par l'illustre professeur de l'Université, M. Karmiris, apporte, bien à propos, un appui solide à ce que nous venons de dire. En effet, ce savant professeur nous montre, dans son excellent travail, que Basile est le Père de l'Église qui a combattu le plus les hérésies pour défendre l'Orthodoxie. Il insiste sur le fait que le devoir de l'Église et de tout Orthodoxe en général est de lutter et de livrer bataille lorsque la défense de la foi orthodoxe l'impose. Mais ceci ne l'empêche pas d'exposer, en des termes émouvants, que le devoir « des chefs d'Églises et de tous les chrétiens réellement au service du Christ » est de faire « tous les efforts, aussi bien pour réunir toutes les Églises qui se sont séparées les unes des autres, de façon diverse, que pour rapprocher les hétérodoxes par l'amour et leur proposer la foi des Pères et de les convaincre publiquement de l'union[2] ».

A ce propos il faut prêter attention au fait que saint Basile emploie, pour la nécessité de l'expression, le terme *Église* pour désigner des tronçons détachés en groupes.

C'est en s'appuyant sur ces données que l'inoubliable métropolite de Thyatire, Germanos, avait répondu aux vues un peu étranges du métropolite de Corinthe, Michael, publiées, pour des raisons connues, en 1949, rétractées d'ailleurs un peu plus tard lorsque leur auteur fut devenu archevêque d'Amérique : « Nous autres Orthodoxes, avons le devoir de toujours défendre l'enseignement orthodoxe, aussi bien durant

2. *Ekklisia*, juin 1958, n° 12, p. 248.

les réunions qu'en dehors d'elles; nous devons également travailler à persuader les autres de l'exactitude de notre foi[3]. »

Elle est donc contraire à l'esprit de l'Orthodoxie la conception qui prétend que les Orthodoxes ne peuvent participer à des discussions avec les hétérodoxes sur des sujets dogmatiques ou que l'Église Orthodoxe n'a pas sa place dans les mouvements comme celui qui nous occupe à présent, ou qu'elle n'a aucune obligation de s'y intéresser et de suivre la ligne indiquée par certains, ou qu'elle doit se contenter de dire : « regardez-nous ». Voire : « nous sommes ici et ceux qui désirent connaître notre pensée n'ont qu'à venir nous trouver et nous implorer ».

Voici maintenant quelques lignes relatives à notre exposé, extraites du discours du métropolite russe Nicolas de Kroutitsy et de Kolomna, prononcé à l'occasion de la fête de l'anniversaire du Patriarcat de Moscou :

Nombreux sont les problèmes qui inquiètent l'Église, le monde chrétien et l'humanité... Parmi ces problèmes, certains et non des moindres, ont un intérêt panorthodoxe et ils exigent l'attention de la sagesse universelle de l'Église tout entière. Avant tout, nous reconnaissons l'initiative prise à ces sujets par le Trône œcuménique et nous ne nous en occuperons pas. Nous exposerons tout simplement notre vue sur d'autres questions qui réclament une étude immédiate et urgente.

Le premier de ces sujets est le *Mouvement œcuménique*. Il est né de la division des chrétiens, et, dans la vie du monde chrétien, c'est un phénomène particulier qui, dans une certaine mesure, contribue à nous rapprocher d'une époque qui verra l'accomplissement de l'annonce de Notre-Seigneur Jésus-Christ au sujet du troupeau unique et de l'unique pasteur (Jean, x, 16).

Puisque la tâche de l'Église du Christ est d'assurer le salut de tous les hommes, elle s'intéresse et elle honore les manifestations, même très insignifiantes, de vie spirituelle des chrétiens qui se sont séparés d'elle, dans l'espoir que dans de nouvelles conditions elles se développeront et finiront par donner de bons fruits.

De même que l'Église distingue les chrétiens non orthodoxes en plusieurs catégories d'après la distance qui les éloigne de son corps, de même elle s'efforce d'aider ceux qui sont tombés au loin pour qu'ils s'unissent à elle le plus vite possible.

Des branches qui tombent en se détachant du tronc de l'Église non seulement continuent à vivre, comme le dit le patriarche Serge, en restant vertes, mais encore donnent des fleurs et des fruits. Aussi nous ne pouvons pas admettre que ces branches soient perdues puisque la vie du Christ continue à résider en elles malgré leur éloignement de leur source. Il ne nous reste qu'à les laisser à la volonté de Dieu, car le Seigneur bâtit sur la miséricorde. C'est pour cette raison que l'Église Orthodoxe n'a jamais dressé entre elle et les non-orthodoxes la muraille infranchissable de l'intolérance. Tout au contraire, guidée par l'esprit d'amour qui est le sien, elle a engagé en 1902, par l'intermédiaire du Patriarcat œcuménique, les autres Églises Orthodoxes nationales à faciliter le chemin de l'union avec les confessions de l'Occident.

En 1920, un mémoire a défini la position de l'Église Orthodoxe envers le *Mouvement œcuménique*. Depuis lors, aussi bien le Patriarcat œcuménique que les autres Églises nationales ont continué à être en contact permanent avec ce mouvement...

3. *Ekklisia*, n° 6, 1949.

Par la suite le métropolite Nicolas donna la raison « pour laquelle l'Église russe n'a pas été en état, en 1948 et ensuite, d'apporter son aide à l'effort des chrétiens de l'Occident qui cherchaient le moyen d'arriver à l'union ».

A cette occasion il leur a même appris « que toutefois l'Église russe continuait l'expérience des contacts avec les vieux-catholiques et les anglicans ».

Et pour finir il a ajouté :

Ces dix dernières années, l'évolution du Conseil œcuménique se fait dans le sens d'un véritable esprit ecclésiastique; grâce à ce fait, la théologie protestante, surtout en Allemagne, commence à découvrir les profondeurs mystiques de l'Orthodoxie, ce qui détruit ce qu'il y avait de rationaliste dans la tradition protestante.

Pour terminer, le métropolite russe nous apporte d'autres preuves encore à l'appui des sa satisfaction de l'évolution heureuse du Conseil mondial et il nous fait savoir « que l'Église russe a l'intention d'échanger avec les dirigeants du Conseil mondial ses idées sur la nécessité de ce dernier, de même que sur la place de contacts futurs ».

Et en conclusion il nous dit :

Nous sommes pleinement d'accord avec les délégués orthodoxes à l'Assemblée d'Evanston et nous acceptons de rencontrer les dirigeants du *Conseil œcuménique des Églises*. C'est d'ailleurs notre devoir d'Orthodoxes, dont nous avons pleine conscience, qui consiste à contribuer à l'union de tous les chrétiens au sein de l'Église du Christ.

Le but que l'on vise est vraiment grand et c'est lui qui doit guider les Églises nationales orthodoxes sur leur conduite envers le mouvement œcuménique.

A notre avis, l'Église Orthodoxe, qui est la gardienne de l'héritage spirituel que nous ont légué les sept Conciles œcuméniques, croit que la voie pour arriver à l'unité ecclésiale est de comprendre ce qu'est la vie ecclésiastique, de s'incorporer en elle et avoir recours à ses bénédictions.

On sait qu'à l'assemblée anglicane de Lambeth l'Église russe s'est fait représenter officiellement par un métropolite, un évêque et d'éminents théologiens prêtres. Elle est entrée en contact en Hollande avec la représentation du *Conseil mondial* au moyen d'une délégation spéciale ayant à sa tête le métropolite Nicolas et l'évêque de Smolensk, Michel.

Avant de fermer cette parenthèse sur l'Église russe nous devons signaler que son Patriarcat ne considère pas que les deux encycliques du Patriarcat œcuménique de 1902 et de 1920 ont été inspirées par des motifs politiques comme il a été dit malheureusement dans une étude imprimée en grec et qui a circulé ces derniers temps[4].

Cet imprimé fournit aux ennemis du Patriarcat œcuménique, en particulier aux heures critiques qu'il traverse actuellement, des armes puissantes pour l'attaquer car il leur permet d'alléguer que l'attitude du

4. *Mémoire introductif* d'Irénée, Métropolite de Samos, 1958.

Patriarcat œcuménique envers le Mouvement œcuménique n'a que des raisons politiques et nullement « ecclésiastiques ou morales ». La Grande Église-Mère du Christ est-elle donc si intéressée et si inconstante au point de placer César à la place de Dieu dans des questions ecclésiastiques de grand intérêt ? Même si l'on admettait le point de vue de cet imprimé, comment interpréter cette phrase qu'on y trouve :

« Mieux vaut voir au milieu de la ville régner le turban des Turcs que le bonnet des Latins ? »

Il est évident que l'imprimé en question crée des difficultés sérieuses, même pour l'Église Orthodoxe de Russie, qui subit actuellement le martyre. En effet si on suppose que l'initiative prise par le Patriarcat œcuménique chrétien de fonder la *Société des Églises*, n'avait d'autre motif que celui de combattre le régime actuel de la Russie, dans ce cas les dirigeants de ce pays seraient donc assez naïfs pour croire que l'Église russe ne poursuit pas les mêmes buts, par ses contacts et collaborations avec les Églises libres qui se trouvent au-delà du rideau de fer.

Quant aux conséquences de pareils soupçons, il est facile de les supposer.

Après cette parenthèse, revenons à notre sujet.

Tout d'abord, nous tenons à souligner que le Conseil œcuménique n'est pas un mouvement officiel ayant pour objet l'union des Églises dans un avenir plus ou moins proche, mais un simple effort, agréable à Dieu, de collaboration, d'action commune pour défendre le christianisme contre les attaques antichrétiennes sur le plan pratique de la vie chrétienne, un simple effort aussi de développer la compréhension nécessaire de la nécessité de l'union de tous et de la connaissance réciproque impartiale réalisée grâce à de simples contacts et à des discussions dans un esprit d'amitié chrétienne sans avoir recours à des pourparlers ou à des tractations officielles.

Aussi ne voit-on pas de raison à ne pas prendre part à de semblables mouvements non officiels, ou à de semblables discussions, d'autant plus que cela ne peut qu'aider l'Église à assurer l'unité de la foi, unité que le chrétien doit désirer et pour laquelle il doit travailler.

Il est vrai que certaines personnes, emportées par l'enthousiasme devant les sujets graves qui intéressent l'Église, voient comme très proches le rapprochement et même l'union des Églises. Mais, ceci ne doit pas impatienter ni inquiéter les gens de sang-froid qui forment la grande majorité de ce mouvement, d'autant plus que la ligne officielle de conduite du Conseil est tout autre.

En fait, celui-ci non seulement n'a jamais imposé à ses membres l'obligation de se conformer à un point de vue précis, mais il leur a laissé au contraire le droit de s'exprimer en toute liberté sur leur façon de voir à propos des sujets en discussion ou des avis mis à l'ordre du jour.

L'avis des Orthodoxes — il est juste de le reconnaître — est toujours sollicité et apprécié, et même écouté, avec grand intérêt.

Voici à présent ce qu'on peut ajouter en réponse à ceux des partisans de l'union qui, par excès d'enthousiasme, la voudraient rapide.

A l'heure actuelle on ne peut rien espérer de sûr au sujet de cette

union, ni dans l'immédiat, ni même dans le proche avenir. On ne peut non plus sous-estimer le bien qu'on a tiré du Mouvement œcuménique : il a créé une vive conscience de la nécessité de l'union et en même temps, grâce à l'étude des différences qui séparent, il a appris les obstacles qui rendent impossible sa réalisation, dans l'état actuel des choses.

Et puisque nous parlons des obstacles et différences, je crois qu'il n'est pas sans intérêt de citer à ce sujet, les deux faits suivants :

Tout d'abord celui-ci : à l'assemblée d'Amsterdam, un théologien protestant, professeur d'Université, en réponse à l'exposé de l'archiprêtre russe Georges Florovsky, au sujet de la dignité épiscopale, jugée élément constitutif absolument indispensable de l'Église, a dit en français : « Quant à nous, nous n'admettons pas que l'épiscopat soit un élément constitutif, voire indispensable de l'Église. » Mais par erreur, l'interprète qui le traduisait en anglais a glissé le mot « *jamais* ». Ainsi la phrase initiale devenait : « Nous n'admettrons jamais. » Le professeur, s'étant rapidement aperçu de l'erreur, a repris sa phrase en précisant : « Je n'ai pas dit : jamais nous n'admettrons, mais j'ai dit : nous ne l'admettons pas, nous ne le prenons pas en considération. » Ceci laisse à supposer que dans l'avenir les protestants pourraient bien changer d'avis.

Le deuxième cas est celui d'un théologien méthodiste de Ceylan, orateur et prédicateur excellent, qui en faisant ressortir la nécessité de l'union des Églises, a ajouté « l'institution épiscopale est un don de Dieu pour l'unité de l'Église » et il l'a même précisé pour répondre à un contradicteur, également protestant : « C'est bien ma conviction car je la tire de l'Écriture ». Après cette réponse, personne, même pas son contradicteur, n'a osé prétendre le contraire.

Il est évident que plus le cercle des membres du *Conseil des Églises* sera grand, plus forte sera l'idée de se rapprocher et de se comprendre, ne serait-ce, pour commencer, qu'entre groupes qui présentent une certaine parenté. Il faut toutefois remarquer, en ce qui concerne ce dernier point, que l'entente préalable entre groupes apparentés, avant d'aborder les autres Églises ou confessions, ne paraît pas tellement efficace car contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'entente entre croyances proches est bien plus difficile qu'entre éloignées. En effet les premiers n'éprouvent pas le grand besoin que l'on ressent quand on se trouve au milieu d'un grand nombre de croyances divergentes. D'ailleurs les choses évoluent d'elles-mêmes dans ce sens, et d'après nos derniers renseignements, même des groupes protestants, très proches, tendent à s'unir complètement. C'est pourquoi — et pour autant qu'il ne s'agit pas de la communion canonique des Églises — le métropolite de Thyatire Germanos avait raison d'écrire :

> Puisqu'il ne s'agit pas de la communion des Églises, mais d'un simple Conseil qui convoque de temps à autre des assemblées pour y discuter et échanger des vues sur des sujets intéressant toute la chrétienté, pourquoi en exclure les confessions qui, sans admettre l'Église dans sa totalité, n'en continuent pas moins à reconnaître Notre-Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur ? D'autant plus que les sujets concernant le progrès et le triomphe des principes chrétiens et des mœurs chrétiennes dans le monde les intéressent autant que nous, sinon davantage. A ce propos, n'oublions pas les paroles

de l'Apôtre saint Paul, relatives à ceux qui prêchaient l'Évangile en dehors de lui, soit par critique, soit par nécessité : « Après tout, d'une manière comme de l'autre, hypocrite ou sincère, le Christ est annoncé et je m'en réjouis » (Phil., 1, 18).

Quant à ceux des nôtres qui sont opposés à ce genre de contacts et de discussions sous prétexte que l'on n'y voit aucune utilité pratique pour l'Orthodoxie, on peut leur répondre en reprenant les paroles du même hiérarque :

Je ne nie pas cela. Mais, grâce à ces rapports immédiats, n'apprenons-nous pas à mieux connaître la pensée des autres sur les problèmes dogmatiques qui nous séparent et, de ce fait, ne sommes-nous pas toujours davantage préparés à combattre ces opinions et à défendre nos points de vues orthodoxes ?

Pour bien démontrer l'utilité de ces contacts, nous pouvons encore ajouter ceci : l'archimandrite Cyrille, copte égyptien, supérieur du couvent copte de Saint-Antoine, situé dans le désert d'Égypte, à l'endroit même où a vécu ce saint — ce monastère est un des cinq monastères dont les supérieurs sont les candidats parmi lesquels on élit le Patriarche de l'Église copte — suit actuellement des cours de théologie et de littérature à l'Université de Salonique. Ce moine, auteur d'ouvrages coptes de catéchisme, m'a exprimé personnellement un jour sa joie et sa satisfaction d'avoir bien appris la langue grecque, grâce à ses études en Grèce, et d'avoir pu ainsi entendre l'enseignement et étudier la théologie et la dogmatique orthodoxes dans les textes grecs. Il avait, me disait-il, l'intention, aussitôt rentré dans son pays, de traduire en grec son livre sur le catéchisme copte afin de démontrer que les différences qui séparent ces deux Églises ne sont pas si importantes que beaucoup ont l'habitude de le croire. On doit au contraire noter quelle profonde identité dogmatique existe entre les Églises copte et Orthodoxe lorsqu'il s'agit de sujets sérieux.

Après cet exposé on peut dire sans exagérer que le *Conseil mondial* peut être considéré comme un grand mouvement. C'était d'ailleurs également l'avis du regretté archevêque Michel. Pourtant ce prélat n'a pas toujours été de cet avis, surtout lorsqu'il était encore métropolite de Corinthe. Par la suite il a non seulement changé d'attitude envers le *Conseil œcuménique des Églises* et il l'a défendu et aidé par ses écrits, ses actes, une participation active et de toutes les manières possibles. Il voyait dans l'œuvre de ce Conseil l'œuvre des Églises chrétiennes dans le Christ Dieu et Sauveur.

D'ailleurs ce Conseil ne peut exister, s'imposer et porter les fruits que l'on attend de lui que s'il représente le travail et les efforts en commun des Églises. En fait les fruits n'auront de valeur que si la tâche principale du Conseil, comme le souligne l'Église Orthodoxe, consiste à former partout où la nécessité s'en présente un front commun chrétien contre les attaques et les courants antichrétiens contemporains. De même que lorsqu'il s'agit de défendre les hommes contre les attaques sauvages des athées dirigées également contre Dieu et contre toute autre religion

comme le fait le communisme, aucune religion ne peut refuser sa collaboration pour la construction d'un front commun de toutes les religions contre l'athéisme.

De même l'Église du Christ n'a aucune raison de refuser sa coopération et sa collaboration à la défense et à la protection du christianisme, des individus ou des groupes de chrétiens qui, sans être Orthodoxes, ne croient pas moins à la venue de Jésus-Christ venu dans la chair, autrement dit comme Dieu Sauveur du monde ainsi que l'admet notre Sainte Église.

De même la collaboration entre chrétiens ne doit pas seulement servir à créer un front commun, mais également à faire travailler ensemble sur le plan pratique, afin de faire pénétrer dans la conscience des peuples et des nations chrétiennes les idéaux chrétiens qu'ils doivent appliquer dans leur vie quotidienne et dans celle du reste du monde qui ne trouvera son vrai bonheur que dans le Christ. Pour toutes ces raisons les Églises Orthodoxes doivent collaborer ensemble à renforcer le *Conseil œcuménique des Églises*. D'ailleurs cette collaboration contribue, non seulement, à créer entre les Églises des liens d'amitié et de bonnes relations dans le Christ, mais aussi à découvrir la nécessité d'une meilleure connaissance et d'une meilleure compréhension mutuelle et, finalement, à constater que les divisions sont nuisibles et que les efforts vers l'unité de tous plaisent à Dieu.

Tout cela ne peut constituer pour les Églises Orthodoxes une raison de se tenir éloignées de ce Mouvement, mais au contraire est de bon augure et cause de joie. En fin de compte, s'abstenir, à l'époque où nous vivons, des mouvements chrétiens de cette nature ne peut servir à rien, sinon à nuire.

Il n'y a pas à craindre que l'Église Orthodoxe risque de se trouver dans le rouleau compresseur protestant car les limites de cette collaboration sont étroites et bien précises.

Par ailleurs, dans le cas présent, participation ne signifie pas communion ou reconnaissance, mais simple participation pour observer, afin de mieux connaître des sujets précis, pour pouvoir, au moment opportun, transmettre les points de vue et les vérités orthodoxes.

Ainsi l'Église Orthodoxe peut prendre part à ce Conseil sans courir le risque de se trouver mêlée dans des discussions inutiles et même dangereuses. Elle peut y envoyer des délégués qui, suivant le cas, ne feront que suivre pour le transmettre à leurs Églises respectives ce qui y est dit et fait, ou qui prendront une part active aux travaux afin de développer ou de proposer ce qui à leur avis paraît plus indiqué.

A propos des délégués, il faut noter qu'il est erroné de croire que les Églises Orthodoxes doivent être représentées par des personnes « moins ecclésiastiques », c'est-à-dire des laïques, sous prétexte que la dignité sacerdotale et son prestige se trouvent amoindris si on envoie des évêques ou même seulement des prêtres et des diacres.

A mon humble avis, le choix d'un représentant ne doit dépendre que de sa valeur personnelle et de ses capacités. Je me range sans réserve à l'idée que l'Église puisse être représentée aussi par des théologiens laïques. Mais, je ne peux pas admettre que les délégués soient uniquement des

laïcs pour sauver le prestige de l'Église et celui de la dignité épiscopale ou tout autre dignité ecclésiastique dans l'Église. Car, il faut bien remarquer que même le laïc ne se trouve pas dans les assemblées à titre de simple particulier, mais comme représentant de l'Église. Dans ce cas, celui-ci aussi se trouve paré du prestige de l'Église qu'il représente — prestige qu'il ne peut ni ignorer, ni laisser de côté — et personne — pas même lui — ne peut le lui enlever. Le laïc n'étant jamais qu'un simple théologien, tandis que le prêtre, outre son sacerdoce, est également théologien et qu'il l'est dans l'esprit de la tradition de l'Église Orthodoxe et non pas selon les conceptions modernistes intéressées. Étant donné la place toute particulière du prêtre et de l'évêque dans notre Église, il n'y a aucun doute qu'on ne doive pas exclure l'envoi de prêtres et d'évêques, si l'on tient compte à titre principal de la nécessité que les envoyés clercs ou laïcs soient en mesure de représenter l'Église. On peut même souligner que sans nier la grande valeur de certains théologiens laïcs,il faut admettre que le clergé, en raison de sa plus grande expérience, est plus d'Église et plus conservateur. Et personne ne peut nier qu'il est bon que les représentants des Églises Orthodoxes dans ces assemblées aient un esprit ecclésial et conservateur.

Puisque, d'autre part, les autres confessions et Églises envoient leurs théologiens les plus éminents et des membres de leur clergé qui souvent possèdent le plus haut rang dans leur Église, pourquoi la nôtre s'abstiendrait-elle d'envoyer des prêtres ? On n'en voit ni l'utilité ni la nécessité, à moins que l'on veuille par cette attitude renforcer la position des extrémistes protestants dans ces assemblées.

Quant à moi, l'idée de ne pas envoyer des clercs découle de certains aspects de la manière de vivre occidentale très différente des nôtres. Mais cela ne peut pas être une raison de s'abstenir, d'autant plus que personne ne peut nier ni mettre en doute la bonne volonté des organisateurs de ces assemblées ainsi que leur amour et leur respect profond pour le clergé orthodoxe, toujours libre de régler ses problèmes d'après ses propres désirs et ses jugements. D'autre part, lorsqu'on pense que des réunions ayant lieu dans notre propre pays entre fidèles orthodoxes et entre nationaux manifestent bien des lacunes et des désordres, comment peut-on demander que tout soit parfait dans des assemblées autrement plus importantes, de caractère mondial ?

Après tout, comme il a déjà été dit, dans le cas présent il ne s'agit pas d'une coopération ou d'une représentation « canonique » soumises à des « règles » précises : si on les appliquait à la lettre, celles-ci rendraient toute collaboration impossible dans le cas où les membres de ces assemblées ne voudraient pas observer nos usages.

Voici à présent, ce qu'on pourrait répondre à ceux qui par esprit d'opposition à ce que nous venons de dire prétendent qu'une des raisons de l'abstention de notre Église est d'épargner à notre clergé de prier en commun pendant les cérémonies religieuses de l'assemblée. Pour un Orthodoxe, la simple présence à une célébration religieuse hétérodoxe ne signifie pas prière en commun, dans le sens que lui attribuent nos saints canons. Et même si on admettait le contraire, les exemples « d'économie » ne manquent pas où l'interdiction de ces canons n'a pas été com-

plètement appliquée par l'Église. Parmi ces exemples, je cite entre autres les cas suivants. Tout d'abord celui « de la cordialité dans les relations et la prière entre les Églises », ensuite celui de prier et implorer ensemble pour des rois ou des chefs d'État hétérodoxes ou même de toute autre religion. C'est encore le cas de mariages mixtes entre Orthodoxes et Hétérodoxes dans la célébration sacramentelle. En fin de compte, lorsqu'un Orthodoxe prie avec un Hétérodoxe, cela ne veut pas dire qu'il reconnaît par là le dogme de ce dernier. Car s'il en était ainsi, il aurait fallu appliquer les règles des Canons saints dans toute leur rigueur.

En fait, il s'agit là, pour des motifs déterminés authentiques, de simple « économie » dont la valeur et l'étendue dépassent de beaucoup les limites de la prière en commun. (Voir la prière en commun en Suède des Patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem lors de la fête du 1600e anniversaire du premier Concile œcuménique.) D'ailleurs l'interdiction, s'il fallait lui donner vigueur dans le cas présent, exclurait aussi tout chrétien orthodoxe.

En conséquence, même le laïc orthodoxe ne pourrait prier avec un non-Orthodoxe. Il faut avouer que dans les assemblées en question, les Orthodoxes et avec eux les Vieux-catholiques et les Anglicans se sont toujours abstenus de toute communion sacramentelle ou, comme disent les étrangers, « intérieure ». Ils n'ont fait qu'assister à de simples cérémonies religieuses qui n'avaient aucune couleur dogmatique. Par ailleurs, ce genre de prière en commun a fini par entrer dans les mœurs et la pratique de l'Église Orthodoxe et l'on ne voit pas bien comment on pourrait, à présent, appliquer de façon sévère les règles des Saints Canons qui, je le répète, ont été posés pour des motifs particuliers.

En conséquence, il est plus juste et même préférable, pour éviter la fausse interprétation selon laquelle l'Église Orthodoxe favoriserait telle ou telle tendance, de demander aux représentants orthodoxes de n'être pas « unilatéraux ». Il faut également que les délégations orthodoxes soient composées de clercs et de laïcs pour montrer ainsi que l'esprit de notre Église est « démocratique » et que, sans diminuer l'autorité ou le rang de ceux qui sont ordonnés, elle reconnaît les droits des laïcs et les manifeste dans la pratique.

Il est vrai que la première impression qui découle, pour un délégué orthodoxe, des premiers contacts avec les Occidentaux qui sont plutôt, pour les raisons que l'on sait, des protestants, l'oblige à penser qu'il se trouve sur une terre complètement étrangère, étranger dans un milieu d'étrangers et qu'il n'a pas sa place dans cette assemblée où il ne pourra pas contribuer à une réussite quelconque, aussi longtemps que subsistera le grand fossé qui sépare l'Orthodoxie du protestantisme. Les nuages cependant se dissipent rapidement et facilement à la lumière des choses. Car dès le début l'ambiance y est cordiale et le vent qui y souffle est absolument chrétien : un esprit tout à fait amical domine le cœur des participants comme il caractérise et dirige les travaux. Quant à l'attitude des assistants à l'égard des représentants orthodoxes, c'est justice que de dire que c'est vers nous que se tournent les regards interrogateurs de la majorité, lorsqu'il s'agit de sujets sérieux et d'un intérêt particulier. C'est également avec intérêt que

la grande majorité des participants écoute le point de vue des Orthodoxes, avec lequel bien souvent des auditeurs sont d'accord ouvertement et avec satisfaction.

Ainsi, un Danois luthérien, professeur d'Université, en réponse à ce que j'avais exposé aux jeunes participants du *Congrès de la Jeunesse Chrétienne*, qui se tenait à Oslo, m'a dit sans hésiter : « Il est regrettable que Luther n'ait pas dirigé ses regards comme il aurait dû le faire vers l'Église Orthodoxe et l'Orient, au lieu de nous avoir jetés dans le chaos protestant bien connu. »

A ce propos, il faut remarquer que dans les cas où les contradicteurs avaient des idées contraires aux dogmes fondamentaux du christianisme soit par pure erreur ou par ignorance, ou sous l'influence des idées matérialistes contemporaines, ils finissaient par s'en détacher après avoir entendu le point de vue orthodoxe, et par exprimer le regret d'avoir tenu cette opinion erronée.

La ligne officielle suivie jusqu'à présent par le Conseil a toujours été le respect des dogmes fondamentaux du christianisme et la base du Conseil, à savoir que Jésus est Dieu et Sauveur. Au cours de discussions libres, le Conseil n'a jamais admis ni favorisé les différentes opinions contradictoires qui y ont été exposées dans des recherches libres.

D'une façon générale, on peut dire que la tactique du Conseil dans son ensemble vise à faire comprendre dans les temps difficiles que traverse l'humanité, la possibilité de créer une unité d'esprit capable de susciter la collaboration nécessaire entre tous les chrétiens, capable de trouver le remède aux graves blessures dont souffre l'humanité et d'éviter les dangers les plus graves qui sont là à sa porte, capable de pourvoir en outre à ses grandes et nombreuses nécessités urgentes d'ordre moral et social.

D'autre part, sans l'unité de la foi et sans la même foi, au sens canonique et précis du mot, est possible l'unité de l'Esprit dans la même foi aux dogmes fondamentaux du christianisme. Car le fait d'une commune confession que Jésus est « le Dieu Sauveur » et que Jésus-Christ est le Seigneur selon Phil., II, 9-11, qu'il est « l'espoir du monde », renforce la divinité de notre Seigneur Jésus-Christ, et le dogme trinitaire des Églises chrétiennes qui lui est connexe. Il garantit en outre l'unité d'esprit désirée qui rend possible la collaboration du monde chrétien pour l'obtention des buts sacrés que nous avons exposés plus haut.

En ces jours mauvais, on assiste au spectacle des peuples qui devant les malheurs récents et ceux qui les attendent, éprouvent le besoin de s'unir, il apparaît avec évidence qu'il n'y a de salut en nul autre qu'en Jésus, et il est à peine nécessaire de rappeler que le monde chrétien doit, en se serrant autour de la Croix du Christ, appeler les nations vers Celui qui peut les sauver et indiquer ce que le monde doit étudier et faire pour être sauvé.

Il est tout à fait naturel de voir le Conseil adopter le ton protestant dans les manières de travailler et dans toute sa manière de s'exprimer puisque les Églises qui l'organisent et la majorité de ses membres sont également protestants. Toutefois, les organisateurs de ce Conseil, du fait de la présence également des Églises Orthodoxes, s'efforcent de lui don-

ner un esprit neutre (incolore) en évitant toute manifestation dogmatique qui pourrait prêter à malentendu ou lui être nuisible. C'est pourquoi il convient que les délégués des Églises Orthodoxes prennent également vraiment part aux travaux préparatoires et à l'organisation des assemblées de manière à donner, au stade de la préparation, l'avis des Églises Orthodoxes et éviter ainsi toute confusion ou discrimination : de cette façon, on facilitera les travaux des assemblées dans l'intérêt de tous. Il faut aussi que les envoyés orthodoxes se rendent compte qu'il est difficile d'éliminer tout à fait les incidents qui n'ont rien de méchant en soi puisqu'ils ne sont pas intentionnels; qu'ils ne s'en troublent pas. Ils ne doivent pas oublier que le mouvement œcuménique est un effort qui mérite l'estime et la bienveillance de même que l'assistance morale de tous et qu'on doit l'appeler à juste raison comme l'a fait à Amsterdam le métropolite Irénée de Samos « un mouvement chrétien, grand, noble et historique ».

L'Église de Rome elle-même n'a pas été sans reconnaître l'importance de ce mouvement malgré sa position bien connue à l'égard de ce mouvement qui est de rester en dehors de lui. L'Église catholique Orthodoxe ne peut cependant pas suivre cette voie, car rendre compte, à toute demande, de l'espérance qui est en nous, promouvoir le règne de Dieu et travailler pour le triomphe d'une saine foi chrétienne et défendre l'Église, c'est le devoir de confession et d'apostolat du chrétien orthodoxe au premier chef.

C'est un fait certain que le monde protestant éprouve et comprend de jour en jour davantage le besoin de l'union. Ce fut précisément la pression de ce besoin qui, comme un courant fort et sans cesse croissant, a poussé les Églises protestantes à créer des mouvements auxquels on a donné le qualificatif d'œcuméniques. Quant à l'Église Orthodoxe, à l'égard de laquelle le protestantisme a modifié sa position bien connue du passé, elle ne pouvait rester indifférente devant ce qui se passe actuellement en Occident surtout lorsqu'elle est sollicitée d'apporter son aide, car elle risquerait dans ce cas d'être accusée de manquer d'intérêt pour un mouvement qui cherche à unir tous en Christ. Bien plus, elle n'aurait pas non plus la conscience tranquille si, par son absence, elle faisait pencher à gauche les éléments de « droite » et « conservateurs » du protestantisme entraînant dans ce mouvement, en raison même de l'unité, ceux des protestants qui sont les plus proches des Orthodoxes. Bien que pour cette dernière fraction des éléments protestants qu'on appelle les « catholiques », l'Église Orthodoxe doit leur donner une planche de salut et leur tendre la main surtout quand ils le lui demandent.

Au cours d'une réunion qui avait eu lieu en 1951 dans la banlieue parisienne, un délégué a soulevé la question de savoir s'il fallait modifier la base fondamentale du Conseil qui dit que notre Seigneur Jésus-Christ est le Dieu Sauveur. Le premier de tous, j'ai répondu qu'une modification pouvait faire l'objet d'une discussion, mais seulement dans l'esprit des points de vue orthodoxes, c'est-à-dire d'une formulation plus entière et plus exacte de la base : ainsi la signification de la phrase : « Le Seigneur est Dieu Sauveur », serait claire, prise dans le sens confessé par le dogme chrétien du Dieu Trinitaire. Cette déclaration suffit pour que

de nombreux membres présents déclarassent que tel était aussi leur sentiment : elle aida aussi l'évêque luthérien de Norvège à préciser que, dans le cas d'un changement de la base vers la gauche, l'Église de Norvège quitterait le Conseil et cesserait d'en faire partie.

En Suède, où l'Église officielle est luthérienne, connue jusqu'à présent pour son conservatisme et pour son maintien historique indubitable de la succession apostolique, en tant tout au moins que partie cultuelle, s'exerce ces derniers temps contre l'Église une pression des éléments laïcs très à gauche au plan religieux, qui souhaiteraient l'ordination même des femmes. Semblable épreuve de l'Église de Suède inquiète et oppresse les éléments chrétiens demeurés sains du pays : prêts à défendre leur position et à faire face, ils ont décidé, au cas où s'introduirait l'institution des femmes ordonnées, d'aller jusqu'à la séparation, de former un « front confessionnel » proclamant indignes de la confiance des fidèles les évêques qui accepteraient l'ordination des femmes et refusant toute collaboration avec les évêques, les prêtres, ou les laïcs qui recevraient les femmes comme pasteurs. Dans ce cas, qui doute que ces chrétiens pourraient être soutenus par leurs contacts avec les Orthodoxes et que l'Église Orthodoxe doive toujours être disposée à de tels contacts et ne par les négliger ou être indécise ?

Il y a encore un autre argument que brandissent en Grèce ceux qui sont opposés à l'idée de la participation et de la collaboration de Notre Église au Mouvement œcuménique. C'est celui de la propagande que mènent certains protestants, sous le couvert du *Conseil Mondial*, contre notre Église. Si cela était vrai, sans hésitation, notre Église devrait rompre toute collaboration avec les cercles du Mouvement œcuménique. Mais jusqu'à présent, rien ne prouve que les propagandistes en question soient soutenus et protégés ou même tolérés par le Mouvement œcuménique. Au contraire, tout porte à croire que le *Conseil œcuménique des Églises* accorde toute sa sympathie à notre Église et partage ses plaintes qui lui paraissent justifiées. Il est intéressant de noter que ces propagandes ne proviennent ni ne sont financées par des cercles du monde protestant officiellement organisé. D'ailleurs, leurs auteurs sont contre la participation des protestants au Mouvement œcuménique. Ainsi, il est tout à fait naturel d'espérer que si jamais la question de la participation de ce dernier à la propagande contre notre Église se posait officiellement, celui-ci s'y opposerait et soutiendrait les justes points de vue de notre Église. D'ailleurs, celle-ci n'est pas intolérante et elle n'exerce aucune pression sur la conscience religieuse des gens et ne cherche pas à abolir la liberté du choix de la religion. Elle ne s'oppose qu'à une seule chose, la propagande et le prosélytisme non chrétiens et évidemment immoraux.

Une autre raison destinée à justifier le retrait du Conseil œcuménique se trouve dans le rapport imprimé de S. Exc. le Métropolite de Samos, IRÉNÉE, intitulé : *Mémoire introductif* qui affirme que « pour pouvoir incorporer dans ce mouvement également les antitrinitaires, il a séparé le Christ du dogme de la Sainte Trinité. Ce faisant, il méconnaît le vrai Dieu chrétien, c'est-à-dire la Sainte Trinité. Dans ce cas, le Christ dépouillé et détaché de la Sainte Trinité cesse d'être le vrai Dieu Sauveur du monde ».

Je suis moi aussi d'avis que la base du Conseil qui déclare le Christ Dieu Sauveur n'est pas complète. C'est pourquoi j'avais proposé dans une des assemblées d'y ajouter comme l'avait admis d'ailleurs le professeur Barth, soit « le Verbe Incarné de Dieu » soit « Dieu le Sauveur au sens de la Confession du Concile de Nicée ».

Comme on le voit, ce simple complément exclut toute conception hérétique, arianisante ou autre, au sujet de la personne de Jésus-Christ Notre-Seigneur; il ne fait que renforcer la foi au Dieu Trinitaire en le rendant plus clair. Mais, la question telle qu'elle est posée par le Métropolite de Samos, Irénée, change radicalement la situation : on reproche ainsi au Conseil des choses qui n'existent pas. Car, tout d'abord, les antitrinitaires ne sont pas membres du Conseil; en deuxième lieu, si le Conseil œcuménique voulait la participation d'antritinaires, pourquoi fait-il mention du Christ Notre-Seigneur comme Dieu et Sauveur ? Car, comme on le sait, les antitrinitaires, minorité infime et sans valeur dans le monde protestant, ne croient qu'en Dieu Père et rejettent complètement le Dieu Trinitaire. En conséquence, ils n'acceptent pas le Seigneur Jésus comme deuxième Personne de la Sainte Trinité. Mais, il ne peut pas y avoir un « deuxième » Dieu et même un « troisième » en dehors de la foi trinitaire. Par conséquent, si le Conseil voulait donner satisfaction aux antitrinitaires, aux « Unitariens » il ne devait pas prendre pour base la foi que Jésus est Dieu et Sauveur.

De tout cela, il découle que la base du Conseil « que Jésus est Dieu et Sauveur » a pour but d'écarter avant tout les antitrinitaires et avec eux tous ceux qui n'admettent pas Jésus comme Dieu et Sauveur. Car, on ne peut pas considérer ces derniers comme des chrétiens. D'autre part, le Conseil est un Conseil des Églises, c'est-à-dire des chrétiens qui confessent Jésus comme Dieu Sauveur, Seigneur et espoir du monde, etc., comme le fait le christianisme tout entier (orthodoxie, catholicisme romain, protestantisme).

Et s'il faut compléter la base du Conseil, c'est pour une tout autre question qui n'a rien à voir avec l'antitrinitarisme : c'est à cause des tendances rationalistes qui font que certains arianisent ou ne reconnaissent pas la résurrection corporelle du Seigneur.

En conclusion, à ce que nous venons d'exposer dans notre mémoire introductif nous ajoutons pieusement ce qui suit :

1° L'attitude adoptée jusqu'à présent à l'égard du Conseil œcuménique des Églises, par le Patriarcat œcuménique, les trois anciens Patriarcats d'Orient ainsi que par les Églises de Chypre et de Grèce, est bonne et même opportune.

2° L'heure de donner une solution définitive au grand problème qu'on appelle *Mouvement œcuménique*, n'a pas encore sonné pour notre Église.

3° Nous nous trouvons encore au stade de l'observation et de l'étude. Et c'est avec attention et sans hâte que notre Église doit étudier le problème en question, en se basant sur ce qui déjà a été acquis, avant de décider définitivement quelle est l'attitude à prendre envers le Mouvement œcuménique. D'ailleurs, nous sommes obligés de le faire, car nous vivons dans une époque de grande crise morale et spirituelle qui frappe

le monde et qui nous paraît dans son ensemble l'ennemi redoutable du christianisme avec lequel il faut compter.

4° La situation critique dans laquelle se trouvent certaines Églises Orthodoxes et surtout le Patriarcat œcuménique, rend toute décision prise en hâte sujet à critique et injuste pour l'avenir, voire même dangereuse pour l'Orthodoxie parce qu'étrangère à sa tradition et à son esprit.

5° C'est l'avenir — et non le présent — qui montrera si l'Église Orthodoxe doit rester dans le Conseil ou s'en retirer.

6° Jusqu'au jour et à l'heure où l'Église prendra une décision définitive, essayons d'éviter les critiques injustes ou les éloges sans fondement. Car ces deux attitudes révèlent des faiblesses personnelles qui sont capables de nuire non seulement aux critiques ou aux panégyristes, mais également à notre Église et à l'Orthodoxie.

7° Devant ces grands problèmes, le devoir de tous est d'éviter tout ce qui pourrait nuire à l'Église du Christ dans son ensemble. Servons et témoignons seulement en faveur de la vérité, mettant au-dessus de tout l'intérêt de l'Église et nous comportant comme nous l'ordonne le grand apôtre du Christ : « afin que le boiteux ne dévie point, mais plutôt qu'il guérisse » (Hébr., XII, 13).

(Trad. Dr Ph. Evrénidès.)

Rome, Constantinople et Genève

L'œcuménisme au tournant

C.-J. DUMONT, O. P.

L'INTÉRÊT porté par le pape Jean XXIII à la grande cause de la restauration de l'unité chrétienne et la convocation par lui d'un concile qui par le sérieux et l'orientation de ses travaux devrait, dans sa pensée, être une invitation pour tous nos frères séparés à rechercher cette unité, ont mis au premier plan de l'actualité catholique le problème de l'œcuménisme. Nous voudrions ici aussi brièvement que possible faire le point de la situation à cet égard, compte tenu des derniers développements tant du côté catholique que du côté non catholique.

I

LES EGLISES ORTHODOXES ET LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE

Pour bien comprendre l'état actuel des choses force nous est de remonter quelque peu dans le passé. On sait que le mouvement œcuménique d'origine protestante est né d'une constatation faite lors d'une conférence missionnaire protestante tenue à Edimbourg en 1910 : la division des chrétiens en confessions et dénominations diverses était une des causes principales de l'inefficacité de l'annonce de l'évangile parmi les populations infidèles; il importait au premier chef de porter remède à cette division si l'on voulait assurer le succès des entreprises missionnaires. Deux mouvements devaient naître

de cette constatation : l'un (*Foi et Constitution*) se proposait de favoriser l'accord des diverses confessions chrétiennes sur un minimum de croyances communes et de principes d'organisation de l'Eglise; l'autre (*Vie et Action* ou du *Christianisme pratique*) s'attachait à promouvoir une action commune de tous les chrétiens, quelle que soit leur croyance, dans tous les domaines où, sur le plan social, une même tâche s'impose à leur conscience.

Ces deux mouvements, d'abord indépendants l'un de l'autre, eurent leur première manifestation mondiale le premier à Lausanne en 1928, le second à Stockholm en 1925. Ils ne devaient pas tarder à fusionner en un seul et unique organisme, le *Conseil œcuménique des Eglises*, dont l'assemblée constitutive se tint à Amsterdam en 1948. Ces faits sont bien connus de nos lecteurs car nous en avons souvent traité : nous ne les rappelons ici brièvement que pour mémoire. Ce que l'on sait généralement moins c'est qu'une initiative analogue, rendue publique en 1920, était partie du patriarcat orthodoxe de Constantinople et se proposait de réunir toutes les Eglises chrétiennes en une vaste *Société des Eglises* assez directement inspirée de la *Société des Nations* qui venait de voir le jour, suscitant de grandes espérances[1]. L'ambition de ce projet était volontairement modeste. Connaissant les obstacles considérables (accumulés par le temps et les polémiques ou mauvais procédés réciproques) qui s'opposent au rassemblement des chrétiens en une Eglise unanime en sa foi et unique en sa structure, le patriarcat renonçait délibérément à la recherche d'une telle unité dans l'immédiat. Il s'agissait plutôt de réaliser une sorte de « coexistence pacifique » entre les multiples communions chrétiennes et, à la faveur des liens d'amitié ainsi rétablis, de promouvoir entre elles une collaboration effective leur permettant de résister victorieusement à la montée et aux assauts de l'incroyance et à la montée du matérialisme sous toutes ses formes.

En réalité, l'appel du patriarcat de Constantinople fut sans lendemain. Ou plutôt il répondait si bien à l'un des aspects du mouvement (appelé dès lors *œcuménique*) d'origine protestante, l'aspect *Christianisme pratique*, qu'il se fondit avec lui et en fut absorbé. L'autre aspect de ce mouvement, *Foi et Constitution*, répondait moins à la préoccupation immédiate du patriarcat qui, nous l'avons dit, considérait comme utopique, pour le moment du moins, le rêve plus grandiose de la restauration de l'unité de croyance et de structure. Bien plus, on considérait à Constantinople que l'on ne pouvait accepter de remettre en

1. Ces faits ont été récemment remis vigoureusement en lumière par le Secrétaire général du Conseil œcuménique, le Dr Visser 't Hooft, dans son rapport au Comité Central de Rhodes; en voir le texte français dans *Istina*, 1959, n° 3, pp. 319-326. On se reportera aussi aux *Documents* publiés ici même : *Les Eglises Orthodoxes et le Mouvement œcuménique*, *Istina*, 1955, pp. 78-106; 180-194.

question les vérités de foi dogmatiquement définies comme telles, ce qui cependant était le fait des discussions poursuivies au sein du mouvement de *Foi et Constitution*. Aussi le patriarcat prit-il toujours soin de spécifier que si les théologiens orthodoxes prenaient part aux travaux de ce dernier mouvement, leur rôle devait se borner à y porter le témoignage de la foi orthodoxe et non pas entrer en discussion à leur sujet. Ces théologiens n'auraient donc pas à prendre la responsabilité, en y joignant leur signature, des conclusions de ces travaux quelles qu'elles soient, mais simplement à déclarer, dans des documents parallèles, leur conviction propre.

Sur la base de ces principes, la fusion intime des mouvements de *Foi et Constitution* et du *Christianisme pratique* en un unique *Conseil œcuménique des Eglises* devait mettre le patriarcat de Constantinople dans une situation délicate vis-à-vis de ce dernier. S'il est prévu, en effet, dans les statuts de *Foi et Constitution* (devenue Commission intégrante du Conseil œcuménique) qu'une Eglise chrétienne peut faire partie de cette Commission sans pour autant être membre du Conseil œcuménique, il n'est pas prévu que l'on puisse faire partie du Conseil œcuménique sans être du même coup membre de *Foi et Constitution*. Dans la pratique, cependant, aucune difficulté sérieuse ne devait s'ensuivre car il va de soi que chacune des Eglises-membres est laissée libre de prendre aux diverses activités du Conseil la part qui lui semble opportune et de renoncer à celles qui ne lui conviendraient pas. Il faut d'ailleurs ajouter que la réserve faite par le patriarcat quant à la « discussion » des questions de foi dogmatiquement définies est plus théorique que pratique. Si, effectivement, dans les grandes assises solennelles du Conseil œcuménique les délégués orthodoxes ont toujours fait des déclarations propres, refusant de contresigner les déclarations communes lorsqu'elles touchaient aux matières de foi[2], ils ont toujours pris une part active aux discussions préparatoires : comment d'ailleurs auraient-ils pu autrement y témoigner de leur foi ? Il n'en reste pas moins que le patriarcat de Constantinople s'en est toujours fidèlement tenu à son intention première de ne point prendre en considération, du moins dans l'état actuel des choses, la recherche positive d'une entente en matière de foi et de structure de l'Eglise, se réservant de n'aborder ce problème que lorsqu'une longue accoutumance de collaboration fraternelle entre toutes les confessions aurait suffisamment préparé le terrain pour l'efficacité d'une telle recherche. De ce point de vue on peut dire que le Conseil œcuménique, dans la mesure où il se veut fidèle à son dessein de fusion intime effective des deux mouvements dont il résulte a, en matière

2. Ce fut le cas, en particulier, à Lund (1952) et à Evanston (1954). Voir, sur le premier point, *Vers l'Unité chrétienne*, 1952, n° 46, pp. 15 et suiv.; sur le second, *Istina*, 1954, pp. 334-337 et 360-362.

d'unité, des exigences ou des ambitions plus strictes que le patriarcat de Constantinople.

Ce serait cependant donner une idée inexacte de la participation orthodoxe au Conseil œcuménique que de la concevoir tout entière conforme aux intentions du patriarcat. Il faut d'abord noter le fait que toutes les Eglises orthodoxes ne font pas, à beaucoup près, partie du Conseil œcuménique. Si certaines des Eglises des pays situés derrière le rideau de fer ont pu continuer à entretenir du moins épisodiquement avec le Conseil les relations nouées avant guerre avec les mouvements antérieurs à sa formation, l'Eglise de Moscou n'a point jusqu'ici fait acte officiel d'adhésion bien qu'elle soit en pourparlers à ce sujet. Des fractions de l'Eglise russe émigrée, certaines seulement sont représentées au Conseil; les autres s'abstiennent ou sont résolument hostiles à toute participation. Quant à l'Eglise autocéphale de Grèce, les divergences de vues à ce sujet au sein de l'épiscopat ont abouti à un compromis : seuls les professeurs de théologie laïcs pourront représenter leur Eglise mais non pas les clercs et, en particulier, les membres de la hiérarchie.

Ces attitudes différentes à l'égard du Conseil œcuménique ne favorisent pas l'influence que les Eglises orthodoxes pourraient et devraient avoir au sein de ce conseil et, plus généralement, dans le Mouvement œcuménique. Depuis longtemps le patriarcat de Constantinople s'est efforcé de porter remède à cette situation, mais ce fut toujours en vain. Une circulaire adressée il y a quelques années aux différentes Eglises autocéphales leur proposant des échanges de vues dans le but d'adopter une atitude commune à l'égard du Conseil œcuménique est demeurée sans réponse ou a reçu des réponses dilatoires. Nous verrons plus loin sous quelle forme le patriarcat vient de reprendre ce projet.

Mais il y a, faisant obstacle à l'influence des Eglises orthodoxes dans le Conseil œcuménique, d'autres données tenant cette fois à ce Conseil lui-même. Il y a d'abord le fait que la représentation orthodoxe dans les Commissions permanentes et les assemblées périodiques est tout à fait disproportionnée par rapport aux Eglises et dénominations protestantes. Il est d'ailleurs fort difficile qu'il en soit autrement. Le Conseil compte aujourd'hui 173 Eglises-membres qui toutes doivent être représentées, si minime que soit le nombre de leurs adhérents. Adopter une représentation numériquement proportionnelle pour chaque Eglise conduirait à des impossibilités pratiques en raison du total énorme de délégués auquel cela aboutirait. On s'en tient donc à une *certaine* proportionnalité au préjudice des confessions les plus importantes. L'inconvénient se double du fait que sur les 173 Eglises-membres l'immense majorité est d'inspiration protestante en sorte que les résolutions adoptées par les assemblées portent toujours profondément la marque de cette

inspiration. Une motion d'inspiration « catholique » au sens large du mot[3] n'a jamais aucune chance d'être adoptée. Il s'ensuit que bien que le Conseil œcuménique comme tel se défende de faire sienne aucune doctrine que ce soit, particulièrement en matière ecclésiologique, tous les textes qu'il adopte et toutes les mesures qu'il prend sont toujours typiquement de caractère protestant et même beaucoup plus calviniste que luthérien.

Le malaise qui en résulte n'est pas propre aux Eglises orthodoxes; il est partagé par toutes les Eglises qui attachent une particulière importance à la structure hiérarchique sacramentelle de l'Eglise : Eglises orientales nestorienne, jacobite ou grégorienne, Eglise vieille-catholique, anglicans de tendance catholique, et même luthériens de « haute-Eglise ». Il se manifeste par un mécontentement croissant relatif à la place insuffisante faite à la Commission de *Foi et Constitution* dont c'est précisément le rôle d'étudier les questions concernant la foi et la structure de l'Eglise. Ce n'est pas que le Conseil œcuménique n'ait pris au sérieux la tension constatée dès l'assemblée d'Amsterdam entre les deux courants dits « catholique » et « protestant », tension qui faillit faire échouer le projet de constitution du Conseil œcuménique. Cette tension fut, sur le moment, surmontée par la résolution de « *demeurer ensemble* ». La résolution était bonne. Mais il était — et il demeure — difficile de la mettre en œuvre d'une manière qui n'avantage pas une des tendances au détriment de l'autre. Sans doute chacune d'elles a la liberté entière de s'exprimer mais c'est là, pour la tendance catholique, une maigre satisfaction si une telle expression demeure sans suite et sans conséquence. En fait c'est toujours la tendance protestante qui domine de beaucoup et c'est elle qui donne son visage au Conseil œcuménique. Il est vrai que les Commissions théologiques de *Foi et Constitution* ont depuis des années fourni un remarquable travail où les théologiens de tendance « catholique » ont incontestablement marqué des points. Il serait exagéré de dire que le fruit de ces travaux est condamné à demeurer enfoui dans les archives de cette commission. Il est en effet porté en principe à la connaissance des Eglises-membres et proposé à leur réflexion théologique. Il devrait donc pouvoir alimenter dans ces Eglises une heureuse fermentation d'idées. Il ne nous appartient pas de juger si, en fait, l'effort de diffusion de ces travaux est toujours mené avec l'énergie souhaitable. Il se heurte, en tout cas, de la part de nombreuses Eglises-membres, à une sorte d'indifférence et d'ailleurs le niveau théologique où se situent les travaux en question ne les

3. On sait que l'on appelle « catholiques » au sens large les courants théologiques affirmant la nécessité d'un épiscopat de nature sacramentelle en continuité historique avec le Christ par les apôtres et héritant des pouvoirs de ceux-ci; à la différence de la tendance « protestante » qui n'admet pas une telle nécessité. Cette différence en commande de nombreuses autres en ce qui concerne le culte (eucharistie) et le gouvernement de l'Eglise (hiérarchie).

rend guère accessibles qu'à un très petit nombre. Il en résulte que, jusqu'à présent tout au moins, l'influence de *Foi et Constitution* sur l'ensemble du Mouvement œcuménique demeure très limitée alors qu'au contraire tout ce qui relève d'une activité plus spectaculaire jouit à la fois d'une plus grande publicité et d'un plus grand rayonnement. Or ces activités s'accommodent facilement d'une conception typiquement protestante de l'Eglise [1]. La plupart des membres de la Commission de *Foi et Constitution* sont pleinement conscients du malaise qui en résulte et, à leur demande, a été mis en chantier un projet de renforcement tant des moyens d'étude que des possibilités d'influence et de rayonnement de cette commission. Un rapport, déjà présenté à Nyborg (1958) à titre provisoire, a été soumis de façon plus pressante au Comité central de Rhodes (1959). La discussion qui eut lieu sur ce sujet donne à penser que s'il n'était pas pris en sérieuse considération par le Conseil œcuménique, une crise très sérieuse pourrait s'ouvrir en son sein. Déjà lors de la fusion des deux mouvements *Foi et Constitution* et *Christianisme pratique* la crainte avait été exprimée que cette fusion équivaudrait pour le premier à un « enterrement ». Il a pu sembler à Lund (1952), dernière conférence mondiale propre de *Foi et Constitution* (elle avait été décidée dès avant Amsterdam) que cette crainte était exagérée. Mais depuis lors le malaise n'a fait que s'accroître et sans doute n'évitera-t-on qu'il conduise à une impasse qu'en redonnant une certaine autonomie à ce mouvement.

Que penser des Eglises orthodoxes mises en présence de ce malaise ? Leur attitude n'est pas tellement facile à discerner. Du côté du patriarcat de Constantinople il semblerait que l'on doive y demeurer assez indifférent puisqu'on fait profession de ne porter intérêt qu'à l'aspect *Christianisme pratique* du Conseil. Mais il y a les autres participants orthodoxes qui ne partagent pas entièrement le point de vue du patriarcat sur ce sujet. Il y a aussi le fait que les théologiens même du patriarcat prennent, nous l'avons dit, une part active aux travaux de *Foi et Constitution*. Avec leurs collègues des autres Eglises orthodoxes ils ne peuvent pas demeurer indifférents à l'orientation de ces travaux et à leur répercussion sur les conceptions et activités du Conseil œcuménique.

En outre, un projet à l'étude depuis longtemps, mais entré désormais dans la voie de la réalisation, rencontre une assez

1. Selon cette conception l'Eglise se réalise — et donc est présente — *là où et quand* des chrétiens sont fidèles à la parole de Dieu. Elle est un « *événement* » se reproduisant sans cesse mais qui n'est lié en permanence à aucun « *institution* » ou conditionné par elle. Selon cette vue, la multiplicité des confessions et dénominations ne saurait porter préjudice qu'à la *manifestation* de l'unité essentielle, indestructible, de l'Eglise présente en chacune de ces confessions.

vive opposition de la part de nombreux représentants des Eglises orthodoxes. Il s'agit de l'*intégration* totale du *Conseil International des Missions* au *Conseil œcuménique des Eglises*. Jusqu'ici ces deux organismes mondiaux n'étaient qu'*associés* l'un à l'autre, de plus en plus étroitement il est vrai. Désormais, ils ne feront plus qu'un. Cette intégration pose de nombreuses questions. Le Conseil œcuménique est composé d'*Eglises*; le Conseil des Missions est constitué principalement de *Sociétés missionnaires*, toutes protestantes d'ailleurs, dont plusieurs ne sont pas officiellement prises en charge par les Eglises dont elles relèvent : l'intégration ne va-t-elle pas modifier la *nature* du Conseil œcuménique ? Ne va-t-elle pas, d'autre part, faire du Conseil œcuménique une organisation missionnaire et rendre les Eglises-membres *solidairement responsables* de toutes les missions que cette organisation patronnera? C'est dès lors devant une très grave difficulté que se trouveraient les Eglises orthodoxes membres du Conseil œcuménique. Car si les questions de foi n'étaient pas directement engagées jusqu'ici dans les activités, surtout d'ordre moral, auxquelles elles étaient invitées à prendre part en collaboration avec les autres Eglises-membres, ces questions passent au premier plan lorsqu'il s'agit d'annoncer l'Evangile : les Eglises orthodoxes peuvent-elles assumer la responsabilité de missions protestantes qui répandent des doctrines gravement erronées à leurs yeux ? Au Comité central de Rhodes nombreuses ont été les voix orthodoxes déclarant leur opposition à un tel projet d'intégration, et laissant entendre que s'il était adopté les Eglises orthodoxes n'auraient d'autre ressource que de quitter le Conseil œcuménique. Tel n'est pas, cependant, l'avis du patriarcat de Constantinople qui adopterait volontiers vis-à-vis de ce problème une attitude analogue à celle qu'il a définie à l'égard de *Foi et Constitution*, pour peu que soit trouvée une formule d'intégration permettant aux Eglises orthodoxes membres d'échapper aux conclusions ci-dessus. Une telle formule est à l'étude et l'on peut penser qu'elle sera trouvée d'ici la troisième assemblée mondiale du Conseil œcuménique qui doit se tenir fin 1961 à New-Delhi et où doit être définitivement décidée et réalisée cette intégration. Toutes les Eglises orthodoxes membres s'en déclareront-elles satisfaites ? C'est une autre question que l'avenir tranchera. Le moins que l'on puisse dire pour le présent c'est que le projet d'intégration risque de renforcer l'opposition au Conseil œcuménique des Eglises orthodoxes qui jusqu'ici se sont refusées à en faire partie.

II

Les Eglises orthodoxes et l'Eglise romaine

En face de cette situation du monde non catholique, quelle est l'attitude de l'Eglise romaine ? Invitée dès le début du Mouvement œcuménique à se joindre aux organismes en lesquels il prenait corps elle a toujours opposé depuis lors un refus courtois dont les motifs ont été exposés par Pie XI dans l'encyclique *Mortalium animos* (1927) : pour elle, les principes et conditions de l'unité de l'Eglise n'ont pas à être recherchés comme à tâtons mais seulement à être reconnus réalisés en elle-même tels qu'ils ont été posés par le Christ et hérités par elle sans interruption depuis les apôtres. Il ne s'ensuit pas pour autant qu'elle se désintéresse des efforts faits par les autres confessions chrétiennes en vue de retrouver l'unité voulue par Dieu pour son Eglise ni qu'elle se refuse à y collaborer de quelque manière, en particulier par des discussions théologiques pouvant aider nos frères séparés à trouver le chemin de la vérité qu'ils cherchent. L'*Instruction* du Saint-Office *Ecclesia Catholica* (20 décembre 1949) a précisé l'esprit et les normes juridiques de pareilles rencontres. Il n'est pas étonnant que, parmi les travaux et activités du Conseil œcuménique, les théologiens catholiques se soient intéressés en premier lieu à ceux qui touchent de plus près aux questions de foi et de structure de l'Eglise qui sont le propre de *Foi et Constitution*. Ils ont, par contre, porté jusqu'ici peu d'attention (trop peu, sans aucun doute) aux exhortations de Pie XII encourageant à la collaboration de toutes les forces chrétiennes pour résister aux progrès du matérialisme dont les principes imprègnent de plus en plus la société contemporaine. Comme on le voit cette attitude est à l'inverse de celle dont témoigne le patriarcat de Constantinople telle que nous venons de la décrire. On sait toutefois — car nous l'avons dit également — que bien des théologiens orthodoxes seraient personnellement enclins à accorder, eux aussi, plus de prix à leur participation aux travaux de *Foi et Constitution* parce que plus directement relatifs aux conditions essentielles de la restauration de l'unité chrétienne. Cette différence de point de vue entre Orthodoxes quant à l'intérêt qu'ils portent aux travaux du Conseil œcuménique va se retrouver vis-à-vis de l'Eglise catholique.

Du point de vue de la foi catholique une distinction fondamentale doit être faite entre les Eglises orthodoxes et les communions issues de la Réforme protestante. A la différence des secondes les premières ont conservé un patrimoine de foi presque entièrement commun avec l'Eglise romaine et une structure hiérarchique sacramentelle (épiscopat et sacerdoce) dont la validité n'a jamais été mise en doute. Il est manifeste que, sur le plan théologique, des conversations en vue de la restau-

ration de l'unité canonique devraient, en principe, être plus faciles et conduire plus facilement au résultat désiré que des échanges de vues en même matière menés avec les protestants. Et puisque c'est cette restauration de l'unité canonique qui est l'objet premier de l'intérêt de l'Eglise romaine en matière œcuménique, il n'est pas étonnant que son premier mouvement soit de rechercher le contact théologique avec les Eglises orthodoxes. Elle ne fait d'ailleurs là que reprendre une vieille tradition, jalonnée par les Conciles d'Union (hélas, sans lendemain) de Lyon (1274) et de Florence (1439). S'en tenir à cela serait, cependant, adopter une vue simpliste des choses. L'échec de Lyon et de Florence a montré qu'en matière d'union et de désunion jouent un grand rôle des facteurs non théologiques (historiques, culturels, psychologiques, etc.). Mais, plus encore, depuis cette époque s'est produite la grande brisure de la Réforme qui n'a pas été sans influence sur le développement ultérieur du catholicisme romain. On peut même dire, à examiner plus profondément les choses, que sur un certain nombre de points la Réforme a contribué à révéler des divergences profondes entre les deux traditions, orientale et occidentale, du christianisme, divergences qui, pour s'exprimer plus manifestement dans les structures canoniques et les formes liturgiques, n'en ont pas moins un rapport intrinsèque avec les conceptions doctrinales, rapport qui, en général, est trop peu aperçu. Bien plus l'opposition à la Réforme a conduit, par réaction, l'Eglise catholique à développer dans ses institutions et sa doctrine les traits qui la distinguaient déjà des Eglises orthodoxes, approfondissant le fossé qui les tient séparées.

Nous ne pouvons nous étendre ici sur ces considérations fort importantes qui retiennent aujourd'hui l'attention de nombreux théologiens. Ce que nous pouvons en retenir c'est que si, d'une part, il importe de *distinguer* soigneusement, dans le problème œcuménique, la question des rapports entre Orthodoxes et Catholiques de celle des relations entre Catholiques et Protestants, il est impossible de *dissocier* ces deux questions. Nous voulons dire par là que s'il est légitime et conforme aux données fondamentales du problème d'envisager entre Catholiques et Orthodoxes des rapports et des échanges de vues visant au rétablissement entre eux de la pleine communion de foi et de vie sacramentelle, il faut cependant ne jamais oublier que ces échanges de vues feront apparaître des questions soulevées, en face de l'Eglise romaine, par la Réforme protestante et donc que le dialogue entre Catholiques et Protestants interférera nécessairement avec le dialogue entre Catholiques et Orthodoxes. La réciproque est d'ailleurs également vraie. C'est pourquoi nous aimons dire que le problème œcuménique est indivisible et ne saurait être abordé, *au fond*, de notre part par des entretiens limités aux seuls Orthodoxes ou aux seuls Protestants. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas intérêt à des rencon-

tres séparées avec les uns et les autres : c'est même souvent le seul moyen de faire avancer l'étude des problèmes et d'assurer un cheminement efficace vers leur solution; ni que la restauration de la communion canonique doive nécessairement se faire dans le même temps entre tous les chrétiens : celle-ci peut être raisonnablement attendue plus prochaine avec les Orthodoxes qu'avec les Protestants. Cela implique encore que nous reconnaissons une grande utilité aux rapports qui se sont établis et qui pourraient se développer entre Protestants et Orthodoxes, en particulier à la participation de ces derniers au Conseil œcuménique des Eglises si, toutefois, ils finissent par y recevoir la place qui leur revient et s'ils parviennent, grâce à une meilleure entente entre eux sur le sens de cette participation, à tenir cette place avec dignité et fermeté.

Ce que nous avons dit plus haut montre, cependant, que nous sommes aujourd'hui en ce domaine de l'œcuménisme sur un terrain mouvant, on pourrait presque dire explosif. Une rencontre qui eut lieu, en août dernier à Rhodes en marge du Comité central du Conseil œcuménique entre quelques personnalités catholiques présentes comme observateurs et les délégués ou invités orthodoxes du Comité central l'a bien montré. Parce qu'il y fut question de l'organisation ultérieure d'une conférence théologique de caractère privé entre Catholiques et Orthodoxes et que ce projet fut présenté comme un premier pas vers des relations plus étroites, voire même vers des contacts plus officiels entre Rome et les Eglises orthodoxes, certains membres du Comité central prirent ombrage de cette réunion et voulurent y voir une tentative faite par le « Vatican » pour détacher les Eglises orthodoxes du Conseil œcuménique. Une malencontreuse émission de Radio-Vatican avait, il est vrai, dans l'intervalle embrouillé sensiblement une situation déjà tendue par la susceptibilité protestante et l'interprétation donnée par la presse à des nouvelles d'agences qui déformaient notablement les faits. Cette tension, grâce à Dieu, est aujourd'hui tombée. Mais il est remarquable que cet incident ait donné occasion au Patriarcat de Constantinople de préciser sa position en matière d'œcuménisme et annoncé un projet qui, s'il se réalisait, pourrait avoir de très importantes et de très heureuses conséquences dans ce domaine.

Au cours d'une déclaration qu'il fit lors de son passage à Genève, tandis qu'il se rendait d'Istanbul à New York où il a son siège, l'archevêque Iakovos qui est à la tête des diocèses grecs orthodoxes des deux Amériques, non seulement réaffirma la volonté du Patriarcat de demeurer membre du Conseil œcuménique des Eglises mais exprima également le souhait de voir s'établir entre le trône patriarcal et le siège apostolique de Rome des relations fraternelles du même genre. Il annonça, en outre, que serait fondé sur l'île de Rhodes un centre orthodoxe

d'études œcuméniques dont le but serait de donner aux délégués des Eglises orthodoxes qui voudraient s'y réunir chaque année à l'époque des vacances d'été une connaissance meilleure du Conseil œcuménique, de son fonctionnement, de ses activités. Ils pourraient aussi délibérer entre eux sur toutes les questions étudiées et discutées au Conseil œcuménique et s'entendre sur les positions communes à y défendre en conformité avec la foi orthodoxe. Depuis lors, un autre projet, plus ambitieux et plus important, a été mis en avant par le Patriarcat : celui de réunir, à Rhodes également, dans le courant de l'été 1960 un prosynode pan-orthodoxe, prélude à un véritable synode qui, à la différence d'une simple conférence, pourrait prendre des décisions normatives quant à l'attitude de toutes les Eglises orthodoxes en matière œcuménique.

Il est difficile de prévoir dans quelle mesure ces projets pourront prendre consistance et quel succès ils connaitront. Ce qu'il nous parait important de souligner dès maintenant, c'est qu'on peut y voir le souci de Sa Sainteté le Patriarche Athénagoras de reprendre l'initiative en matière d'œcuménisme en tentant de réaliser ce que le Conseil œcuménique n'est pas parvenu à faire, c'est-à-dire un mouvement qui embrasserait la totalité de toutes les grandes communions chrétiennes, y compris l'Eglise catholique romaine. Sans doute dans sa déclaration l'archevêque Iakovos souligne-t-il que le Patriarche aurait grande joie à voir l'Eglise romaine entrer dans l'institution genevoise; mais il est difficile de reconnaitre dans ce propos autre chose qu'une politesse à l'égard de Genève : le patriarcat ne doit pas se faire d'illusion sur la possibilité d'une entrée de Rome au Conseil œcuménique. Ne comptant donc pas sur cette éventualité, le patriarcat voudrait faire de l'Eglise orthodoxe la charnière d'un grand éventail œcuménique : rapports avec le monde protestant dans le cadre du Conseil, d'une part; rapports avec l'Eglise romaine en dehors de ce cadre, d'autre part. Ceci nous rappelle la *Société des Eglises* envisagée à l'origine, bien que le nom n'en soit plus prononcé et que l'on semble avoir renoncé à l'idée d'un organisme constitué qui engloberait à la fois le Conseil œcuménique et l'Eglise romaine.

Il faut donc bien prendre garde ici que, fidèle à sa première intention, ce qui est au premier plan des préoccupations du patriarcat ce n'est pas le rétablissement de l'unité canonique, fût-ce avec la seule Eglise de Rome. Si nous discernons bien la politique religieuse du patriarcat, il ne s'agit *tout d'abord* que d'établir avec l'Eglise romaine les mêmes rapports de coexistence fraternelle et de collaboration qu'avec les Eglises protestantes, dans toutes les tâches d'inspiration chrétienne qui peuvent aisément être communes à tous les disciples du Christ leur permettant de résister plus efficacement aux assauts de l'incroyance et à la montée du matérialisme. Le reste — la restauration de la pleine communion de foi et de vie sacramentelle —

viendra plus tard s'il plait à Dieu. Il faut aller d'abord aux tâches les plus urgentes, pense le Patriarche; mieux vaut laisser pour le moment au second plan la question de l'unité canonique plutôt que de compromettre par un insuccès dans ce domaine la collaboration si urgente et si nécessaire dans la défense contre l'envahissement du matérialisme. On peut d'ailleurs compter qu'à collaborer entre eux les chrétiens des diverses obédiences — en particulier Catholiques et Orthodoxes qui sont si substantiellement proches — apprendront à se mieux connaitre, à s'apprécier, à s'estimer, à se faire confiance et se mettront du même coup sur la voie du rapprochement et finalement de l'unité.

On reconnait là la pensée inspiratrice du mouvement du *Christianisme pratique*, avec toutefois une différence capitale. Si, au sein du Conseil œcuménique, en raison de la conception protestante de l'Eglise qui y est sous-jacente, on est sans cesse exposé à la tentation de se contenter de façon plus ou moins définitive de l'unité d'action, l'estimant *manifester* suffisamment l'unité essentielle de l'Eglise que sa division en communautés distinctes aux croyances diverses ne peut qu'*obscurcir* et *voiler* mais non pas détruire, au contraire, une foi orthodoxe fidèle à elle-même ne saurait perdre de vue que, en fin de compte, c'est à l'unité d'être (unité dans la foi, la structure et la vie sacramentelle) qu'il faut aboutir pour répondre au dessein de Dieu. Cette différence est de très grande importance et doit faire penser qu'un œcuménisme, inspiré par la foi des Eglises orthodoxes, ne saurait faire délibérément bon marché des préoccupations de foi et de structure ainsi que la chose se produit, au grand regret de beaucoup, au sein du Conseil œcuménique où la Commission de *Foi et Constitution* (chargée de maintenir vives ces préoccupations) se plaint de plus en plus vigoureusement de ne pas recevoir l'attention ni l'appui qui lui sont dus.

Ces réflexions remettent à leur juste place les divergences de conception que nous avons dites entre membres des Eglises orthodoxes quant à leur participation aux efforts œcuméniques. La tension entre les deux tendances (l'une mettant l'accent sur les travaux de *Foi et Constituiton*, l'autre sur le *Christianisme pratique*) peut être créatrice si elle aboutit à l'instauration d'une dialectique vivante entre elles et non à l'exclusion de l'une par l'autre. Ceci est vrai tant à l'égard du monde protestant qu'à celui du catholicisme romain.

III

L'Eglise romaine et le Mouvement œcuménique

Devant la conjoncture œcuménique présente, quelle sera l'attitude de l'Eglise catholique romaine ? Nous avons rappelé

plus haut sa position de principe en face du Conseil œcuménique des Eglises et mentionné l'Instruction *Ecclesia catholica* qui détermine les normes canoniques des rapports théologiques entre catholiques et non-catholiques. Cette instruction ne faisait d'ailleurs que confirmer une jurisprudence qui s'était dégagée des contacts divers déjà noués, sur le plan de la discussion théologique, en certains pays, soit avec telle ou telle dénomination protestante, soit avec des représentants des Eglises orthodoxes. En soulignant les espoirs qu'elles mettaient en de tels contacts, pourvu qu'ils soient conduits avec compétence et prudence sous le contrôle de l'épiscopat, les autorités romaines en ont grandement facilité le développement. Mais il ne s'agit toujours ici que de contacts de caractère privé dans lesquels l'autorité hiérarchique, si elle les contrôle, ne s'engage pas elle-même et n'engage donc pas l'autorité de l'Eglise. Par la force des choses ces contacts se sont étendus au Conseil œcuménique lui-même mais toujours avec ce même caractère privé[5]. Ceux des théologiens catholiques qui, dans leurs pays respectifs, sont engagés le plus profondément dans ces contacts en sont venus à se grouper en une *Conférence catholique pour les questions œcuméniques* qui leur permet non seulement de mettre en commun l'expérience que ces contacts leur donnent, mais de coordonner leurs travaux afin de donner plus de poids à l'expression d'une pensée théologique inspirée par la foi catholique dans toutes les questions mises à l'ordre du jour des commissions théologiques du Conseil œcuménique des Eglises. Il s'est ainsi instauré un dialogue œcuménique aux multiples aspects auquel des théologiens catholiques qualifiés prennent une part active. Sur tous les problèmes abordés, sur l'activité même du Conseil œcuménique, des revues catholiques spécialisées[6] apportent à un très

5. Il n'est peut-être pas inutile de souligner au passage qu'à nos yeux les rapports directs entre l'Église catholique et telle ou telle autre communion chrétienne déterminée sont de beaucoup plus importants, en regard de l'unité à restaurer, que ceux qui peuvent s'établir avec le Conseil œcuménique comme tel. Sur la nature de ce dernier il y aurait, naturellement, bien plus à dire que ce que nous disons ici : cette nature est complexe et se cherche encore. Si elle favorise les contacts entre confessions, cette institution est exposée par son étendue même et certains de ses principes, à les neutraliser et même à les stériliser, dans la ligne tout au moins de la recherche d'une unité de foi et de structure, et cela, en dépit de cette moitié d'elle-même qui se nomme *Foi et Constitution* dont cette recherche est précisément l'objet propre. C'est là le drame intérieur le plus profond peut-être du Conseil œcuménique.

6. Citons seulement les principales : *Una Sancta* (Meitingen, en allemand); *Irénikon* (Chevetogne, Belgique) et *Istina* (Boulogne-sur-Seine; toutes deux en français). A un niveau de plus large diffusion : *Vers l'Unité chrétienne* (Boulogne-sur-Seine); *Unitas* (en trois éditions : française, anglaise, italienne); *Re-union* (Madrid, en espagnol). Il existe aussi des revues scientifiques plus spécialement consacrées aux problèmes posés par les Églises d'Orient : *Orientalia Christiana* (Rome), *Revue des Études byzantines* (Paris); *Het Christelijk Oosten en Hereniging* (Nimègue); *Ostkirchliche Studien* (Wurzburg), etc.

large public, mais spécialement aux professeurs des Universités catholiques et des séminaires, une abondante documentation et des orientations de pensée qui ne peuvent manquer d'avoir un jour leur retentissement sur le développement des rapports entre l'Eglise catholique et les communions séparées. Il s'agit là de matières délicates puisque ce n'est plus tel ou tel point particulier de la doctrine qui est en cause, mais le mystère de l'Eglise lui-même en sa totalité. Aussi ne faut-il pas s'étonner que la hiérarchie catholique exerce une grande vigilance sur l'ensemble de ce travail.

Dès son avènement au souverain pontificat le pape Jean XXIII, on le sait, a manifesté pour la grande cause du rétablissement de l'unité chrétienne un intérêt majeur. Les données du problème, que nous avons rappelées plus haut, devaient tout naturellement mettre au premier plan de ses préoccupations en ce domaine la solution du schisme qui tient séparées l'Eglise romaine et la très grande majorité des Eglises d'Orient. Les séjours prolongés qu'il fit naguère en Bulgarie et à Istanbul lui donnaient, outre un intérêt plus vif pour ces Eglises, une meilleure connaissance des problèmes posés par leur séparation. Il n'a cependant jamais manqué une occasion de souligner que sa pensée ne s'arrêtait pas à ce premier aspect de la question de l'unité et que le monde protestant n'échappait pas à sa sollicitude. Et si, tout naturellement, ses premiers efforts doivent porter vers l'Orient, on ne saurait imaginer qu'il puisse borner à cela la tâche à accomplir. Tâche de longue haleine d'ailleurs que son pontificat n'a pas inaugurée et qu'en toute hypothèse il ne saurait achever. Il ne s'agit que de franchir une étape sur le chemin conduisant à l'unité, mais cette étape le Souverain Pontife la voudrait importante, décisive. En bon réaliste il a mesuré la contribution que pourraient apporter au rapprochement souhaité des esprits et des cœurs, d'une part une élévation du niveau de la vie chrétienne parmi les catholiques et sans doute aussi certains aménagements, certaines « mises à jour » des institutions de l'Eglise ou plus généralement de son droit canonique, d'autre part le développement des contacts avec nos frères séparés. Si naturelles que puissent sembler ces observations, il faut reconnaître qu'elles marquent dans l'attitude de l'Eglise catholique à l'égard du problème de l'unité une assez importante nouveauté. Le pontificat précédent nous avait habitués à plus de mises en garde que d'encouragements à l'action dans le domaine œcuménique et ce n'est que bien timidement que l'idée y avait été exprimée en haut lieu que le visage présenté par l'Eglise romaine n'était peut-être pas à tous égards de nature à faire tourner avec sympathie vers elle le regard de nos frères séparés. Que le premier effort, en matière d'unité, soit à faire sur nous-mêmes, voilà, certes, un propos particulièrement riche de virtualités. Sans doute importe-t-il de le bien comprendre et de ne pas tomber du « narcissisme confession-

nel » dont nous souffrions dans un « masochisme » tout aussi injustifié. Mais une porte est ouverte à un examen de conscience lucide, fait sous la lumière de Dieu et devant normalement conduire à des « fermes propos » dont la portée peut être très grande. En décidant de réunir un concile, c'est au fond à une grande « auscultation » de l'Eglise en sa totalité que Jean XXIII s'est résolu et l'on sait, précisément, que dès l'origine il a mis en relation avec la restauration de l'unité chrétienne les redressements qu'il en attend. Auscultation de l'Eglise *en sa totalité*, avons-nous dit. Il faut prendre cette expression à la lettre. Si seuls les évêques prennent part au concile avec voix délibérative ils doivent y apporter le souci de leur troupeau. Et comme celui-ci est de plus en plus expressément engagé dans l'activité propre de l'Eglise par toutes les formes d'apostolat dont il est susceptible, il est normal, il est nécessaire que la voix des laïcs se fasse entendre au concile par l'intermédiaire de leurs évêques. Déjà en certains pays, nous le savons, dans leur première réponse aux sollicitations de la curie romaine en vue de l'élaboration du programme du concile, les évêques ont tenu à consulter leurs fidèles. Ce n'est qu'une première démarche. Les travaux de préparation du concile, une fois le programme fixé, en appelleront d'autres. Et il serait bon que l'exemple donné par les pays dont nous venons de parler soit suivi partout où la chose est possible.

Or, s'il est un point sur lequel la voix des fidèles doit être également entendue c'est bien celui de l'unité chrétienne. Certes, il ne s'agit pas de renverser les rôles. La chose n'est pas à craindre, d'ailleurs, puisque de cette voix ce sont les évêques qui se feront les interprètes. Ce que nous voulons dire c'est que le développement pris durant ces dernières dizaines d'années par l'intérêt porté par les fidèles à la grande cause de l'unité chrétienne, en conséquence surtout de la diffusion chaque année plus notable de la prière pour l'unité (spécialement durant l'octave du 18 au 25 janvier) est le témoignage indubitable d'une action de l'Esprit dont il incombe aux guides spirituels de discerner le sens et la portée. C'est un fait qui a été trop peu étudié jusqu'ici et sur lequel nous croyons devoir attirer l'attention. En ce domaine (comme en beaucoup d'autres) le champ, durant des siècles, est demeuré ouvert aux seuls théologiens. Or, depuis des siècles aussi malheureusement, ceux-ci dans leur immense majorité n'ont plus de responsabilité pastorale directe et l'on ne saurait s'exagérer le préjudice qui en est résulté pour une saine intelligence de problèmes qui ne devraient jamais cesser d'être envisagés dans la *réalité concrète de l'économie du salut*. Aujourd'hui, grâce à Dieu, on remonte la pente et il est remarquable que nos théologiens les plus pénétrants sont aussi ceux qui ont eu souci de se tenir en étroit contact avec les grands mouvements de renouveau incarnés dans le laïcat d'action catholique. Nous ne pouvons nous étendre ici sur les

implications et conséquences de cette réflexion en ce qui concerne le problème de l'unité chrétienne. Ce que nous en avons dit suffira à faire comprendre que dans l'étude de ce problème nous n'en sommes encore qu'aux prolégomènes et que toutes les exigences dont il est porteur sont loin de s'être révélées jusqu'ici.

Il n'en reste pas moins que, dans ce domaine, le rôle propre des théologiens demeure considérable et premier, à condition qu'ils aient souci d'être ce qu'ils devraient être. Déjà, nous l'avons dit, un certain nombre d'entre eux sont engagés en un dialogue suivi avec les autres confessions chrétiennes. Pour peu que s'approfondisse et s'étende cet engagement, un problème se posera tôt ou tard de dépasser ce stade de rapports purement privés pour envisager des contacts plus officiels entre représentants des hiérarchies respectives. L'incident de Rhodes dont nous avons parlé plus haut a bien montré qu'il était difficile à des membres de l'Eglise catholique très activement engagés dans l'action « œcuménique » de faire admettre le caractère purement privé de leur présence et de leur propos, surtout lorsqu'ils se disent et qu'on les sait « autorisés » en haut lieu. La différence entre la simple « autorisation » d'agir et le « mandat » de le faire (bien qu'elle soit couramment appliquée au sein des organisations œcuméniques elles-mêmes) finit par s'estomper et ne plus être perçue. C'est donc de l'intérieur même du développement de nos rapports avec nos frères séparés que se pose et se posera toujours avec plus d'acuité la nécessité de passer à un stade nouveau. Ici encore nous ne pouvons que suggérer cette réflexion sans pouvoir nous étendre sur les implications théologiques qu'elle comporte.

Ce que nous voudrions signaler pour terminer ce sont les réactions qui se sont manifestées dans les milieux non catholiques quand on y a pris conscience de l'impulsion donnée par le pape Jean XXIII à la question de l'unité au sein de l'Eglise catholique. A un moment d'euphorie, d'ailleurs très injustifiée[7], a succédé dans les milieux de l'œcuménisme non catholique une phase de dépression et d'inquiétude. Voici en quels termes nous décrivions ailleurs cet état d'esprit : dans un article où nous

7. Il est difficilement compréhensible que la première annonce du concile ait pu faire penser, dans certains milieux non catholiques, que des représentants de toutes les confessions chrétiennes seraient invités à prendre part à une telle assemblée et que de ces délibérations pourrait résulter, dans un aussi bref délai, la restauration de l'unité chrétienne. Pour inconsidérée qu'ait été cette vague d'enthousiasme, il faut en retenir à quel point les fidèles de toutes obédiences sont aujourd'hui sensibilisés à cette question de l'unité. S'il importait de les ramener à une vue plus judicieuse des choses, il y aurait certes danger à les décevoir complètement. C'est pourquoi nous croyons très profondément que l'engagement de l'Eglise catholique dans le travail pour l'unité s'impose plus que jamais et que, dans ce travail, les laïcs ont un mot important à dire et un rôle non négligeable à jouer.

avions signalé, pour le regretter, le trop peu d'attention prêtée jusqu'à présent par l'Eglise romaine aux efforts et travaux du Conseil œcuménique des Eglises et cité, à ce propos, le mot assez cruel de Mgr Duchesne : *Petrus sequebatur a longe*, nous ajoutions :

« Mais voici que soudain Pierre presse le pas. Et cela ne va pas sans produire quelques remous. Du côté de nos frères séparés, tout d'abord. On s'était habitué là à converser avec quelques représentants de la théologie catholique. Mais si bien disposés qu'ils fussent, ceux-ci n'engageaient qu'eux-mêmes. Si leur conversation, sur le plan théologique, présentait de l'intérêt, elle ne tirait guère à conséquence. Demeurant privée, elle ne posait pas de problème de principe au sein du Conseil œcuménique. C'est maintenant toute l'énorme machine romaine qui semble vouloir s'ébranler et, du coup, l'on s'interroge : « Où cela va-t-il nous mener ? Les rapports établis vont-ils perdre leur caractère privé pour s'officialiser de quelque manière ? Sur l'échiquier de l'œcuménisme l'Eglise romaine, certes, n'est pas une petite pièce. On la savait présente mais elle n'était guère entrée dans le jeu. Celui-ci ne va-t-il pas être bouleversé de fond en comble dès lors qu'elle se met en mouvement ? » Sans doute ces propos ne s'expriment-ils pas ouvertement, mais on les sent sous-jacents à la plupart des réactions jusqu'ici connues et l'on se défend mal de l'impression qu'un certain sentiment d'appréhension n'y est pas étranger » (*Istina*, 1959, p. 108).

La nervosité qui s'est manifestée au Comité central de Rhodes après la conversation avec les Orthodoxes trouve dans ce sentiment de crainte son explication la plus plausible, joint d'ailleurs, chez certains, à un « complexe antiromain » dont il serait vain de vouloir ignorer la persistance chez beaucoup de nos frères séparés tant Orthodoxes que Protestants. Qu'un tel sentiment uni à un tel complexe soit incompatible avec une disposition d'esprit pleinement « œcuménique » c'est ce que la plupart de ceux qui en sont affectés seraient sans doute les premiers à reconnaître. Mais il est des moments où le tréfonds de l'âme remonte à la surface en dépit du visage qu'on a voulu se donner, si délibérément que ce soit. Ce serait d'ailleurs se méprendre que de nous croire nous-mêmes exempts de réactions spontanées analogues. Tant il est vrai que nous sommes marqués par de nombreux siècles d'une histoire malheureuse dans le domaine de nos divisions.

Grâce à Dieu, la tension qui en avait résulté avec le secrétariat du Conseil œcuménique est aujourd'hui liquidée. On semble résolu, à Genève, à considérer avec plus de sang-froid l'état nouveau de la conjoncture œcuménique créé à la fois par l'annonce du concile et l'intérêt majeur porté par le pape Jean XXIII à la cause de l'Unité. Il n'est pas impossible que l'amenuisement progressif des buts avoués du Concile en ma-

tière d'unité chrétienne ait contribué aussi à calmer certaines appréhensions.

Quelles conséquences tirera-t-on du côté romain des récents événements et des dispositions d'esprit qui s'y sont révélées ? Il est trop tôt pour le dire. Ce qui est sûr, c'est que l'œcuménisme, dans son ensemble, est parvenu à l'un des tournants les plus décisifs de sa brève histoire. A nous de prier Dieu pour que, aussi bien à Rome qu'à Istanbul et à Genève, il s'engage dans la bonne voie.

Mission et unité en perspectives protestante et catholique

M.-J. Le Guilloc, O. P.

I. — Vers une théologie de l'Église missionnaire

L'expérience missionnaire a été décisive[1] dans l'évolution du Mouvement œcuménique et elle a provoqué une rédécouverte au sein des communions protestantes du mystère de l'Eglise que vint appuyer le mouvement biblique[2].

Ele a amené des prises de conscience importantes : distinction entre l'Eglise et la chrétienté, caractère minoritaire de l'Eglise dans le monde, anomalie intolérable en perspective missionnaire de la désunion des chrétiens, place de la mission dans l'Eglise; elle a commencé de susciter une réflexion théologique des plus intéressantes sur la nature et la fonction de l'Eglise[3].

L'établissement d'Églises protestantes à travers le monde nous a conduits à concevoir à nouveau *la nature de l'Église*. Aujourd'hui, la situation demande que notre concept d'Église ne soit pas formulé en termes de forme, de gouvernement, d'organisation ou de doctrine pensés comme réponse aux conditions de l'Europe du XVIIe siècle; il ne doit pas davantage être formulé en termes de succession déterminée par une

1. Cf. M.-J. Le Guillou, O. P., *Œcuménisme et missions*, dans *La Vie Intellectuelle*, janvier 1955, pp. 6-19. — *La vocation missionnaire de l'Eglise et la recherche de l'unité*, dans *Istina*, 1954, pp. 108-110, et 1955, pp. 107-128. — *Les jeunes Eglises et leur influence dans le Mouvement œcuménique depuis Evanston*, dans *Eglise vivante*, 1957, pp. 43-44.

2. Cf. *Problèmes, dialectique et tentations du Mouvement œcuménique* dans *Istina*, 1956, pp. 333-356.

3. Deux articles importants sont à signaler : J. Bulls, *Une ère nouvelle pour les missions* dans *Eglise vivante*, 1956, pp. 11-18, et du même : *Vers une théologie missionnaire*, dans *Eglise vivante*, 1956, 2, pp. 108-119.

constitution du clergé; il doit être formulé en termes de *communauté mondiale animée par l'Esprit et existant pour un but et un seul but : l'accomplissement des desseins universels de Dieu*[4].

Aussi, le problème majeur qui se trouve au cœur de la réalité comme de la réflexion œcuménique est-il celui du rapport de la mission et de la communion (*koinonia*), le rapport de l'Eglise et de la mission commandant, en perspective protestante, celui de l'Eglise et de son unité[5].

Nous avons déjà dit quelle nouveauté à raison de la dualité propre au monde protestant de l'Eglise et de la mission[6], représentait cette redécouverte du lien qui unissait ces deux réalités. Des militants du mouvement œcuménique ont essayé d'en percevoir les implications et de comprendre quelles questions étaient posées aux Eglises de la Réforme par le présent et par le passé. Le Dr Ranson, alors secrétaire général du Conseil International des Missions, a tenté par exemple de mesurer les tâches qui en résultent pour la théologie protestante contemporaine[7].

Il rappelait qu'au temps de la Réforme le caractère œcuménique et missionnaire de l'Eglise s'était obscurci[8] et que sa redécouverte moderne posait de nombreux problèmes à l'Eglise : une « collaboration étroite et fertile entre la théologie scientifique et la stratégie missionnaire[9] » s'imposait. Il suggérait des séries de questions: rapports de l'Eglise et de la mission, de l'Eglise et du monde, sens de l'histoire chrétienne, etc., qui s'imposaient avec évidence[10].

Cet appel à la réflexion théologique à l'échelle mondiale caractérise si bien la présente étape de l'évolution du Mouvement œcuménique dans la chrétienté non romaine, et plus spécialement au sein des Eglises de la Réforme, qu'un théologien

4. W. C. Lamott, *Revolution in Missions*, New York, Macmillan Co., 1954, p. 204.

5. On pourrait dire en un sens que le problème du rapport de l'Église à la mission est un problème typiquement *protestant*, résultant comme tel de la situation historique et ecclésiologique du protestantisme.

6. Cf. M.-J. Le Guillou, O. P., *Mission et Protestantisme* dans *Lumière et Vie*, n° 40, décembre 1958, pp. 91-104.

7. C. X. Ranson, *The Christian World Mission in the perspective of History*, dans *International Review of Missions*, octobre 1954, pp. 381-389. — Cf. aussi : N. Goodal, *Evanston et la Mission*, dans *Église vivante*, 1955, 1, pp. 45-84.

8. *Ibid.*, p. 383.

9. *Ibid.*, p. 383.

10. *Ibid.*, pp. 388-389. — Texte d'une conférence à la « Conférence œcuménique pour les questions œcuméniques » (sept. 1959 à Paderborn).

comme Andersen pense que l'entreprise missionnaire de la chrétienté protestante est désormais amenée à faire sa propre critique. Telle est, selon lui, la signification de la rencontre entre les missions et la théologie des Eglises[11].

L'avenir dira seul où conduira cet effort de réflexion critique et théologique : dès maintenant cependant, se dégagent quelques lignes majeures que nous pouvons résumer dans les propositions suivantes :

1. La mission appartient si bien à l'être même de l'Eglise qu'il est impossible de disjoindre Eglise et mission.
2. L'Eglise se définit par rapport au monde.
3. L'Eglise est apostolique.
4. L'Eglise est une communion dynamique.
5. L'Eglise est un devenir.

La première proposition porte en elle d'une certaine manière toutes les autres. Elle n'a en effet sa plénitude de sens que dans l'exacte mesure où les autres se trouvent justifiées, mais d'autre part, à cause de sa généralité même, elle garde par rapport à elles une certaine indépendance. Fruit d'une expérience missionnaire et œcuménique, elle peut en effet se distancer des justifications théologiques plus ou moins discutables.

Analysons chacune de ces propositions :

1) *La mission appartient si bien à l'être même de l'Eglise qu'il est impossible de disjoindre Eglise et mission.*

Cette phrase n'est en un sens que la traduction des slogans œcuméniques dont nous avons déjà souligné l'importance : « L'Eglise est la mission » ou « que l'Eglise soit mission[12] ». Il n'en est que plus intéressant de noter que certains donnent ce sens missionnaire aux anciennes formules comme « que l'Eglise soit l'Eglise ». Le théologien hollandais Hoekendijk écrit par exemple : « Qu'est-ce que l'Eglise pourrait être d'autre que la Mission, et comment pourrait-on interpréter les fameux slogans œcuméniques : « Laissez l'Eglise être l'Eglise », autrement qu'en

11. W. Anderson, *Towards a theology of Mission*, IMC, Research Pamphlet, n° 2, Londres, S.C.M. Press, 1955, p. 13. Il n'est peut-être pas mauvais de noter l'évolution d'hommes comme Oldham : « Quand Oldham dirigeait le Conseil international des Missions, il fut porté à réfléchir de plus en plus sur l'Église; il participa à ces petites réunions théologiques de Bâle, historiques aujourd'hui, où se retrouvaient Harstenstein, Brunner, etc., dans lesquelles furent discutées maintes données de la théologie actuelle de l'Église. Et, en définitive, Oldham consacra la fin de sa vie à ce problème. Le processus qu'il a suivi est semblable à celui de la conférence d'Edimbourg, 1910 : de son souci de mission, elle a vu naître tous les divers mouvements concernant la position de l'Église même » (Leenhardt, *La fallacieuse ambiguïté du terme mission* dans *Le Monde non chrétien*, 1952, pp. 160-161).

12. Cf. M.-J. Le Guillou, *La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'unité*, dans *Istina*, 1954, pp.

disant : « Laissez l'Eglise être la mission[13] ». Ainsi s'affirme un courant de plus en plus large qui se refuse à voir dans la mission un simple *bene esse* ou un simple « devoir être » de l'Eglise et soutient au contraire l'union indissoluble de l'Eglise et de la mission.

Après avoir posé la question en ces termes : « La mission est-elle l'Eglise ou est-elle une œuvre, une œuvre secondaire facultative, annexe de l'Eglise ? » le pasteur Pierre Maury répond : « Il n'y a évidemment qu'une réponse : *la Mission, c'est l'Eglise*[14]. » M. Maurice Leenhardt écrit de son côté : « *Eglise et mission sont deux aspects d'une même réalité.* Ils ont les mêmes dimensions, ils se recouvrent l'un l'autre : ils ne peuvent être dissociés, ils perdent l'un et l'autre la vie s'ils sont séparés. Ils ne sont qu'un[15]. » Th. Preiss, en refusant vigoureusement au nom de l'Ecriture la dualité entre l'Eglise et la mission, déclare : « A réfléchir un peu, ne sentons-nous pas poindre en nous le sentiment que, par delà les mots qui les séparent, ces deux réalités sont en fait plus apparentées qu'elles ne le paraissent et que *ces deux termes ne font en dernier ressort que désigner une même réalité vue sous deux angles différents*[16] ». M. Melh, lui, va jusqu'à dire que la tendance foncière du protestantisme est de définir l'Eglise par la mission, toute la signification de l'Eglise étant de rendre témoignage à son Seigneur[17].

13. J. C. Hoekendijk, *L'Église dans la pensée missionnaire* dans *Le Monde non chrétien*, oct. 1951, p. 431. Cf. C. W. Ranson, *The Church is the Mission*, 1951. En plus des textes que nous avons déjà eu l'occasion d'analyser à propos de l'évolution du Mouvement œcuménique, ou de ceux que nous aurons l'occasion de citer, signalons les ouvrages suivants : J. Winkelmann : *Die Bedeutung der Mission für die Kirche*, Gütersloh, 1941; E. Thurneysen, *Warum Mission heute?* Bâle, 1942; J. H. Oldham et Visser 't Hooft, *La mission de l'Église dans le monde*, Paris, 1937; W. A. Visser 't Hooft, *Die Mission als ökumenische Tat*, Bâle, 1940; F. J. Leenhardt, *L'essence de l'Église et la mission*, Lausanne, 1943; H. Kraemer, *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt*, Zollikon, 1940; K. Barth, *Théologie et Missions* (*Foi et Vie*, n° 4); A. Boegner, *Missions, Églises et sociétés*, dans *Propos missionnaires*, 1937; H. Witschi, *Die Bedeutung des Kampfes der Bekennenden Kirche für die Mission*, Bâle, 1945; A. Koechlin, *Kirche und Mission*, Genève, 1940, ou en français : H. Germond, *L'Église et la mission* (Actes de la 82e assemblée de la société pastorale suisse); Cavaillès, *Œcuménisme et missions*, 1931; A. Koechlin, *L'unité de l'Église par les missions*, dans *Propos missionnaires*, 1933; H. Schärer, *Die Begründung der Mission in der katholischen und evangelischen Missionswissenschaft* (Zollikon, Zurich, 1944); H. Schärer, *Die missionarische Verkundigung auf dem Missionsfeld*, Bâle, 1946; J. Dürr, *Sendende und werdende Kirche in der Missionstheologie Gustav Warneck's*, Bâle, 1947.

14. Pierre Maury, *Ce que la Mission donne à l'Église*, dans *Le Monde non chrétien*, 1955, p. 280.

15. Maurice Leenhardt, *La fallacieuse ambiguïté du terme Mission*, dans *Le Monde non chrétien*, 1952, p. 159.

16. Theo Preiss, *L'Église et la Mission*, dans *La Lumière des Nations*, Delachaux et Niestlé, 1944, p. 147.

17. Cf. tout particulièrement R. Mehl, *Ecclesia quoad substantiam*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1956, 4, p. 326 en particulier. Nous ne saurions trop souligner l'importance de cet article. Voir aussi notre chapitre sur l'ecclésiologie œcuménique dans *Istina*, 1959, 1, pp. 33-82.

« L'Eglise ne vit qu'aussi longtemps qu'elle fait de la mission », remarque W. Elert[18]. Leslie Newbigin, de son côté, écrit tout son livre *L'Eglise, peuple des croyants, corps du Christ, temple de l'Esprit*, pour soutenir le caractère à la fois eschatologique et missionnaire de l'Eglise. Il remarque que l'Eglise dépend structurellement du salut apporté par le Christ qui trouvera son accomplissement à la Parousie et il reprend à son compte la formule d'Emile Brunner : « L'Eglise existe par la mission comme le feu existe par la combustion. » C'est pourquoi l'Eglise existe pour ainsi dire dans une sorte de champ magnétique entre le Christ et le monde, participant par sa *koinonia* en Christ, à son apostolat dans le monde. La participation au mystère du Christ ne peut que signifier participation à sa mission dans le monde : le zèle vraiment pastoral, la formation authentique à la vie chrétienne et l'utilisation fructueuse des moyens de grâce ne sont donnés que *dans* et *pour* l'accomplissement de cette tâche missionnaire[19].

Il est inutile d'insister : tous ces textes montrent bien la prise de conscience qui s'opère dans le protestantisme contemporain : « L'Eglise est la mission et la véritable raison d'être de l'Eglise est la mission. Tous nos efforts doivent porter sur l'abolition de cette distinction » (entre Eglise et mission)[20].

L'Eglise est la mission. — Cette formule générale demande à se préciser et à se justifier.

2) *L'Eglise se définit par rapport au monde.*

Cette proposition jaillit, semble-t-il, comme d'elle-même, de l'expérience missionnaire : les missions se sont longtemps en effet définies comme l'extension des frontières de la chrétienté[21] et comme la transmission des bienfaits de la civilisation occidentale à ceux qui en avaient été privés.

L'origine colonialiste de bien des missions protestantes a pesé sur elles et de Schleiermacher à Warneck, en passant par Wichern, Troelstch et Karl Graul, remarquent les mission-

18. W. Elert, *Das christliche Ethos*, 1949, p. 655. Cf. aussi H. Kraemer, *Theology of the laity (Hulscam Lectures)*, Londres, 1958, pp. 131-135.

19. Cf. L. Newbigin, *L'Église peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit*, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, traduction de l'original anglais : *The Household of God — Lectures on the Nature of the Church*, S.C.M. Press, Londres, 1953. — Traduction allemande : *Von der Spaltung zur Einheit — Œkumenische Schau der Kirche*, Stuttgart, Evangel. Missionsverlag, et Bâle, Basler Missionsbuchhandlung, 1956.

20. Dr. Moses, dans D. McConnel, *Pattern of Things to come*, Friendship Press, New York, 1955, p. 7, cité par Bruls, *op. cit.*, p. 110.

21. Cf. en particulier W. C. Lamott, *op. cit.*, pp. 11-15, 114; K. S. Latourette, *The Christian World Mission in Our Days*, Harper and Brothers, New York, 1954, pp. 38-69.

naires protestants, on est resté dans une perspective où inconsciemment la civilisation chrétienne tenait une place de premier plan[22]. Peu à peu cependant la distinction entre la civilisation occidentale et l'Evangile s'est imposée avec sa conséquence inéluctable : l'Eglise, pour autant qu'elle vit l'Evangile dans n'importe quel environnement culturel, se distingue de la société où elle se situe[23].

L'évolution de la situation mondiale a fait de plus de l'Eglise une minorité isolée dans le monde : l'Eglise est ainsi, comme aux périodes primitives, *confrontée* avec le monde, sans autre appui que l'Evangile, ne pouvant plus compter désormais sur la force d'aucune autre autorité[24].

C'est dire que nous nous trouvons devant la liquidation définitive d'un statut de chrétienté, statut qui n'avait cessé de peser sur la conception même de la mission et qui empêchait de voir l'Eglise dans son rapport au monde. Leslie Newbigin n'hésite pas à parler de la « débâcle » de la chrétienté, qui ouvre une ère missionnaire nouvelle parce qu'elle dégage de plus en plus les missions de la notion compromettante de *Corpus Christianum* qui contamine toutes les théologies réformées. Celles-ci en effet définissent leurs positions ecclésiologiques, les unes par rapport aux autres, dans ce contexte du *Corpus Christianum sans définir l'Eglise par rapport au monde païen*[25].

L'Eglise se définit par rapport au monde, cette phrase que nous retrouvons sous toutes les plumes œcuméniques, que signifie-t-elle exactement ? Il est facile de la comprendre si l'on voit dans l'Eglise comme le veut Théo Preiss, la voix de Dieu qui s'adresse au monde[26] : à raison de son rôle d'ambassadeur auprès du monde elle a pour premier devoir d'être au centre du pays où elle doit représenter son souverain et donc d'être constamment et complètement présente au monde pour lui annoncer son message. L'Eglise est par nature envoyée au monde. — Le Christ a en effet déclaré à ses disciples : « Vous êtes la lumière *du monde*. » L'Eglise n'a donc plus que l'alternative d'être la lumière du monde ou de perdre toute signification. *Une Eglise*

22. Cf. en particulier HOEKENDIJK, *L'Appel à l'apostolat*, dans *Le Monde non chrétien*, 1950, p. 228.

23. Cf. NEWBIGIN, *op. cit.*, pp. 13-21.

24. Cf. LAMOTT, *op. cit.*, pp. 21-22.

25. NEWBIGIN, *op. cit.*, pp. 13-14. — Cf. aussi sur ce sujet Theo PREISS, *op. cit.*, p. 16 : « Retenons seulement que nos idées habituelles sur les missions présupposent une distinction entre un monde chrétien et un monde non chrétien, telles qu'elles sont encore tout imprégnées de cette catégorie fondamentale d'un *Corpus christianum*, d'un groupe de pays chrétiens à la frontière desquels commencerait seulement le travail missionnaire. » Ou encore HOEKENDIJK, rejetant tous les représentants de l'ancienne théologie missionnaire parce « qu'ils croient, à leur manière, qu'on peut réaliser le *Corpus christianum* » (cf. *L'appel à l'apostolat*, dans *Le Monde non chrétien*, 1950, p. 228).

26. Theo PREISS, *op. cit.*, p. 20.

qui se contenterait d'être Eglise et ne parlerait plus au monde ne serait plus l'Eglise de Dieu.

A se contenter de cultiver les âmes qui sont déjà venues à elle, à se retrancher derrière la muraille de ses dogmes pour sauver ses trésors spirituels, elle court le risque de les perdre, comme il arriva à la manne que les Israélites avaient reçu au désert : ce qu'on avait voulu conserver était pourri le lendemain (Exode, XVI)[27]. En Jean, XVII, le Sauveur a insisté sur le fait que l'Eglise doit *nécessairement* être tournée vers le monde : « Si l'Eglise est d'abord la communauté de ceux qui sont distincts du monde et convertis à Dieu, il faut ajouter aussitôt qu'elle est aussi la communauté de ceux qui sont renvoyés et en quelque sorte *reconvertis* au monde[28]. »

Hoekendijk développe la même idée fondamentale en analysant les rapports du Royaume dont l'Eglise n'est que le signe et du monde, entendu en tant que communauté des païens, humanité vouée à la destruction, qui dans son égoïsme se dresse contre l'Evangile[29].

Le Royaume et le Monde (Oikumenè-Kosmos) sont en quelque sorte corrélatifs, en ce sens que le monde s'oppose au Royaume comme une unité en regard de l'action de Dieu. La réconciliation est pour le monde (II Cor., V, 19). C'est le monde que Dieu a aimé (Jean, XVI, 33) le monde est le champ sur lequel sont semés les enfants du Royaume, il est le lieu où doit être proclamé le royaume[30].

Il continue :

Dans le monde biblique de l'accomplissement messianique, il s'agit du *Royaume* pour le *monde*... Le Messie dans son Élévation, celui qui en lui et avec lui a mis le Royaume près de nous, a aussi ouvert des portes sur le monde; *le monde en corrélation avec le Royaume, c'est une notion messianique*. Les extrémités (*eschata*) du monde et la fin (*eschaton*) des temps vont ensemble. L'eschatologie et l'universalité sont toutes deux des dimensions de la plénitude messianique, et le sens de

27. *Ibid.*, p. 25.
28. *Ibid.*, p. 27.
29. J. C. HOEKENDIJK, *L'Église dans la pensée missionnaire*, dans *Le monde non chrétien*, p. 428. Sur cette conception du Royaume et du monde, Hoekendijk renvoie à M. PAESLACK, *Die Oikumene in Theologie viatorum*, 1950, pp. 33-47 (qu'il critique d'ailleurs), et à G. BORNKAMM : *Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft*, dans *Theologie und Kirche*, 1950, pp. 21-226. Il est à remarquer que Hoekendijk entend trouver la solution du problème de l'Église dans le cadre de cette séquence : Royaume-Évangile-Témoignage (Apostolat - Monde. Le monde s'oppose donc comme une unité au Royaume de Dieu et c'est en tant qu'unité qu'il sera soumis; cf. H. D. WENLAND, *Die Eschatologie des Reiches Gottes*, 1931, et E. KASEMAN, *Phil. 2, 5-11*, dans *Theologie und Kirche*, 1950, pp. 313-360.
30. *Ibid.*, p. 428.

notre histoire, c'est que jusqu'à la fin des temps, les extrémités du monde, l'Oikumené tout entière soit confrontée avec le Royaume (Mt., XXIV, 14)[31].

Aussi bien, est-il impossible de restreindre l'ampleur de la prédication évangélique dans lequel l'acte de salut devient présent : « *C'est le monde qui appartient au Royaume.* Le kerugma de l'Eglise chrétienne primitive ne connait pas d'acte salutaire qui ne concerne pas le monde entier[32]. »

Le pasteur Roger Mehl dira en une forme lapidaire : « L'Eglise ne vit pas pour elle-même : elle est le lieu où nous sommes appelés et d'où nous sommes envoyés vers le monde[33]. »

Définir l'Eglise par rapport au monde, c'est comprendre l'impossibilité où l'on est de dissocier mission intérieure et missions extérieures, ou plus exactement amenuiser leur distinction jusqu'à la faire pratiquement disparaitre.

Après avoir remarqué qu'on ne trouve pratiquement pas le terme de mission dans le Nouveau Testament, Theo Preiss ajoute : « Pourquoi cette absence du terme « mission » et, dans une grande mesure de la chose elle-même ? *C'est que l'Eglise n'avait guère conscience d'exercer une double action, dont l'une aurait porté sur ceux du dedans, l'autre sur ceux du dehors.* La dualité Eglise-mission n'existait guère. L'Eglise était missionnaire et rayonnait tout naturellement dans le milieu ambiant. C'est par le témoignage des chrétiens que l'Eglise s'est répandue dans le monde antique. « Hoekendijk note de son côté que vouloir séparer la mission pour les païens et la mission intérieure, c'est risquer dangereusement de perdre l'authentique perspective missionnaire[34]. Et c'est désormais un leitmotiv des mouvements missionnaires et œcuméniques que l'âge des missions étrangères est passé et que l'âge de la *mission de l'Eglise partout envoyée par Dieu à la totalité du monde est venu*[35].

Une telle perspective permet de définir la mission comme l'acte par lequel l'Eglise franchit les frontières de sa propre vie pour porter témoignage à Christ parmi ceux qui ne le connaissent pas (lorsque l'intention essentielle de cet acte est qu'ils soient amenés de l'incrédulité à la foi[36]).

31. *Ibid.*, p. 429.

32. *Ibid.*, pp. 428-429. Voir aussi : *La mission et l'œcuménisme*, dans *Le monde non chrétien*, 1951, pp. 327-340; J. C. HOEKENDIJK, *The Church in Missionary Thinking*, dans *International Review of Missions*, juillet 1952, traduction d'un article paru dans *Evangelische Missions Zeitschrift*, janvier 1952, et *L'appel à l'apostolat*, dans *Le monde non chréten*, 1950, pp. 224-238; J. C. HOEKENDIJK, *Kerk en volk in de Duitse Zendingswetenschap*, Amsterdam, 1948.

33. R. MEHL, op. cit., p. 324.

34. Th. PREISS, *op. cit.*, p. 15; J. C. HOEKENDIJK, p. 429.

35. Cf. LAMOTT, *op. cit.*, p. 25; LATOURETTE, *op. cit.*, p. 39. Cf. aussi Dr. MOSES, *op. cit.*, p. 26. « Il n'est plus possible de faire l'ancienne distinction entre les Eglises qui envoient et les Eglises qui reçoivent. »

36. L. NEWBIGIN, *La mission mondiale de l'Eglise*, p. 78. La mission est plus vaste que l'évangélisation si le mot est employé dans son sens propre,

Il va sans dire que dans cette théologie qui tend plus ou moins à définir l'Eglise comme relation au monde, les laïcs occupent la place centrale : dans la mission de l'Eglise au monde, le ministère laïc est essentiel, pour la bonne raison que c'est par lui que l'Eglise est tournée vers le monde et présente à ce monde. Les ministres (clercs) agissent sur le monde tandis que le laïc agit *dans* le monde. Cela explique que depuis Evanston, le conseil œcuménique des Eglises donne une place toujours plus grande aux laïcs[37].

3) *L'Eglise est apostolique.*

Dire que l'Eglise se définit par rapport au monde, c'est dire équivalemment qu'elle est apostolique. Th. Preiss l'a expliqué en disant que : l'Eglise doit réapprendre chaque jour qu'elle n'est l'Eglise que dans la mesure où elle est l'Eglise *apostolique*, c'est-à-dire *l'Eglise envoyée dans le monde*. Et il est facile de le comprendre s'il est vrai que le temps intermédiaire entre la Croix et la manifestation du Royaume étant le temps de la proclamation de l'Evangile, l'Eglise n'est rien d'autre que l'instrument de cette proclamation, l'instrument de l'Esprit pour attester la puissance de l'Evangile du Règne de Dieu : « C'est ce témoignage opéré par le Saint-Esprit qui constitue à la fois la *fonction* et *l'essence* de l'Eglise. »

Si donc l'Église est aussi une société à bien des égards semblable à d'autres sociétés, son essence ne saurait cependant résider dans sa structure sociale, dans ses institutions, ses traditions, dans ce qui assure sa continuité en tant que société. Dans l'ordre humain, les sociétés ont bien leur continuité propre, et c'est cette continuité sociale qui assure la vie des idées et des valeurs qu'elles représentent. Il n'en est pas ainsi

bien que l'évangélisation soit une part indispensable de la mission. La différence ne réside pas dans le franchissement d'une barrière géographique. Cette conception est une survivance de l'époque où il y avait une « chrétienté » aux limites précises. La différence réside dans le franchissement de la frontière entre la foi en Christ comme Seigneur et l'incrédulité (Newbigin, *La mission mondiale de l'Eglise*, p. 52). Pour comprendre l'importance non seulement théorique, mais pratique de cette définition, il ne faut jamais oublier la crise dans laquelle se débattent actuellement les missions protestantes et la crise même que traversent les mots mission et missionnaire. Il est facile d'en prendre une connaissance aiguë dans le livre de L. Newbigin, *La mission mondiale de l'Eglise*, ch. I : *La situation présente des missions chrétiennes*, qui commence ainsi : « Le mouvement missionnaire se trouve aujourd'hui dans une situation critique », ou dans l'article de J. C. Hoekendijk : *La mission et l'œcuménisme*, dans *Le monde non chrétien*, 1951, pp. 327-334 : « La mission a beaucoup perdu de son attrait ancien. »

37. Cf. L. Newbigin, *La mission mondiale de l'Église*, Paris, 1953, p. 26 : « Être un laïc dans l'Église signifie faire partie de la mission de Dieu dans le monde. » Cf. aussi H. Kraemer, *A Theology of the laity*, Westminster Press, 1958.

notre histoire, c'est que jusqu'à la fin des temps, les extrémités du monde, l'Oikumené tout entière soit confrontée avec le Royaume (Mt., XXIV, 14)[31].

Aussi bien, est-il impossible de restreindre l'ampleur de la prédication évangélique dans lequel l'acte de salut devient présent : « *C'est le monde qui appartient au Royaume.* Le kerugma de l'Eglise chrétienne primitive ne connait pas d'acte salutaire qui ne concerne pas le monde entier[32]. »

Le pasteur Roger Mehl dira en une forme lapidaire : « L'Eglise ne vit pas pour elle-même : elle est le lieu où nous sommes appelés et d'où nous sommes envoyés vers le monde[33]. »

Définir l'Eglise par rapport au monde, c'est comprendre l'impossibilité où l'on est de dissocier mission intérieure et missions extérieures, ou plus exactement amenuiser leur distinction jusqu'à la faire pratiquement disparaître.

Après avoir remarqué qu'on ne trouve pratiquement pas le terme de mission dans le Nouveau Testament, Theo Preiss ajoute : « Pourquoi cette absence du terme « mission » et, dans une grande mesure de la chose elle-même ? *C'est que l'Eglise n'avait guère conscience d'exercer une double action, dont l'une aurait porté sur ceux du dedans, l'autre sur ceux du dehors.* La dualité Eglise-mission n'existait guère. L'Eglise était missionnaire et rayonnait tout naturellement dans le milieu ambiant. C'est par le témoignage des chrétiens que l'Eglise s'est répandue dans le monde antique. « Hoekendijk note de son côté que vouloir séparer la mission pour les païens et la mission intérieure, c'est risquer dangereusement de perdre l'authentique perspective missionnaire[34]. Et c'est désormais un leitmotiv des mouvements missionnaires et œcuméniques que l'âge des missions étrangères est passé et que l'âge de la *mission de l'Eglise partout envoyée par Dieu à la totalité du monde est venu*[35].

Une telle perspective permet de définir la mission comme l'acte par lequel l'Eglise franchit les frontières de sa propre vie pour porter témoignage à Christ parmi ceux qui ne le connaissent pas (lorsque l'intention essentielle de cet acte est qu'ils soient amenés de l'incrédulité à la foi[36]).

31. *Ibid.*, p. 429.

32. *Ibid.*, pp. 428-429. Voir aussi : *La mission et l'œcuménisme*, dans *Le monde non chrétien*, 1951, pp. 327-340; J. C. Hoekendijk, *The Church in Missionary Thinking*, dans *International Review of Missions*, juillet 1952, traduction d'un article paru dans *Evangelische Missions Zeitschrift*, janvier 1952, et *L'appel à l'apostolat*, dans *Le monde non chréten*, 1950, pp. 224-238; J. C. Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse Zendingswetenschap*, Amsterdam, 1948.

33. R. Mehl, op. cit., p. 324.

34. Th. Preiss, *op. cit.*, p. 15; J. C. Hoekendijk, p. 429.

35. Cf. Lamott, *op. cit.*, p. 25; Latourette, *op. cit.*, p. 39. Cf. aussi Dr. Moses, *op. cit.*, p. 26. « Il n'est plus possible de faire l'ancienne distinction entre les Églises qui envoient et les Églises qui reçoivent. »

36. L. Newbigin, *La mission mondiale de l'Église*, p. 78. La mission est plus vaste que l'évangélisation si le mot est employé dans son sens propre,

Il va sans dire que dans cette théologie qui tend plus ou moins à définir l'Eglise comme relation au monde, les laïcs occupent la place centrale : dans la mission de l'Eglise au monde, le ministère laïc est essentiel, pour la bonne raison que c'est par lui que l'Eglise est tournée vers le monde et présente à ce monde. Les ministres (clercs) agissent sur le monde tandis que le laïc agit *dans* le monde. Cela explique que depuis Evanston, le conseil œcuménique des Eglises donne une place toujours plus grande aux laïcs[37].

3) *L'Eglise est apostolique.*

Dire que l'Eglise se définit par rapport au monde, c'est dire équivalemment qu'elle est apostolique. Th. Preiss l'a expliqué en disant que : l'Eglise doit réapprendre chaque jour qu'elle n'est l'Eglise que dans la mesure où elle est l'Eglise *apostolique*, c'est-à-dire *l'Eglise envoyée dans le monde*. Et il est facile de le comprendre s'il est vrai que le temps intermédiaire entre la Croix et la manifestation du Royaume étant le temps de la proclamation de l'Evangile, l'Eglise n'est rien d'autre que l'instrument de cette proclamation, l'instrument de l'Esprit pour attester la puissance de l'Evangile du Règne de Dieu : « C'est ce témoignage opéré par le Saint-Esprit qui constitue à la fois la *fonction* et *l'essence* de l'Eglise. »

Si donc l'Eglise est aussi une société à bien des égards semblable à d'autres sociétés, son essence ne saurait cependant résider dans sa structure sociale, dans ses institutions, ses traditions, dans ce qui assure sa continuité en tant que société. Dans l'ordre humain, les sociétés ont bien leur continuité propre, et c'est cette continuité sociale qui assure la vie des idées et des valeurs qu'elles représentent. Il n'en est pas ainsi

bien que l'évangélisation soit une part indispensable de la mission. La différence ne réside pas dans le franchissement d'une barrière géographique. Cette conception est une survivance de l'époque où il y avait une « chrétienté » aux limites précises. La différence réside dans le franchissement de la frontière entre la foi en Christ comme Seigneur et l'incrédulité (NEWBIGIN, *La mission mondiale de l'Eglise*, p. 52). Pour comprendre l'importance non seulement théorique, mais pratique de cette définition, il ne faut jamais oublier la crise dans laquelle se débattent actuellement les missions protestantes et la crise même que traversent les mots mission et missionnaire. Il est facile d'en prendre une connaissance aiguë dans le livre de L. NEWBIGIN, *La mission mondiale de l'Eglise*, ch. I : *La situation présente des missions chrétiennes*, qui commence ainsi : « Le mouvement missionnaire se trouve aujourd'hui dans une situation critique », ou dans l'article de J. C. HOEKENDIJK : *La mission et l'œcuménisme*, dans *Le monde non chrétien*, 1951, pp. 327-334 : « La mission a beaucoup perdu de son attrait ancien. »

37. Cf. L. NEWBIGIN, *La mission mondiale de l'Eglise*, Paris, 1953, p. 26 : « Être un laïc dans l'Eglise signifie faire partie de la mission de Dieu dans le monde. » Cf. aussi H. KRAEMER, *A Theology of the laity*, Westminster Press, 1958.

de l'Église. Elle n'a pas son centre en elle-même. Elle est là, et là seulement où l'Évangile est proclamé et Jésus reconnu comme Seigneur. C'est sur la confession de Pierre, c'est-à-dire, sur l'acte de Dieu qui révèle à Pierre et lui fit confesser que Jésus est le Christ, que Jésus déclare fonder son Église (Matth., XVI, 18). Et de même, après la résurrection, il y aura Église et il n'y aura Église que là où le Christ est confessé : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux » (Matth., XVIII, 20). Aussi bien, nulle Église ne saurait jamais être, à strictement parler, une Église « établie »; elle ne pourra jamais avoir d'autre fondement que la confession que le Christ est le seul Seigneur[38].

L'Eglise est apostolique parce qu'elle n'existe et ne subsiste que par la proclamation de l'Evangile tel que l'a défini Luther : « Evangelion ne signifie rien d'autre qu'une prédication et une proclamation de la grâce et de la miséricorde de Dieu, méritée et acquise par le Seigneur Jésus-Christ et sa mort. Et ce n'est pas tant ce qui est dans les livres et enfermé dans les lettres, mais bien plutôt une prédication orale, une parole vivante, une voix qui retentit dans le monde entier et est proclamée en public de telle manière qu'on l'entende partout[39]. » De même que l'Eglise ne vit que *de* la Parole, de même elle ne vit que *pour* la proclamation de cette Parole. C'est son message qui la fait vivre.

M. Hébert Roux cerne de la même façon le problème et aboutit aux conclusions suivantes : la mission ne fonde pas seulement l'Eglise comme réalité visible, organique et organisée en ce sens que le choix et l'envoi des Douze précède la constitution du peuple de Dieu, mais l'apostolat constitue l'Eglise dans son être même et lui donne son caractère propre avec le fondement et la justification de son existence dans sa relation avec Jésus-Christ. N'est-ce pas en effet la « parole de la foi » c'est-à-dire le témoignage rendu par les Apôtres au Christ Jésus et à la rédemption universelle dont il est l'auteur qui suscite le peuple de Dieu, fruit et accomplissement de l'apostolat[40] ?

Aussi bien toute la vie de l'Eglise — prière, sacramentalité, communion fraternelle, organisation et discipline — est orientée vers un but unique, la prédication de l'Evangile et toutes les fonctions — communautaires, doctorales, prophétiques ou sacerdotales — qu'elle exerce culminent dans la fonction apostolique, raison d'être de l'existence et du maintien de l'Eglise. « L'Eglise n'a et ne conserve d'existence que dans le mouvement qui la porte vers sa fin, c'est-à-dire vers l'accomplissement de sa mission[41]. »

38. Th. Preiss, *op. cit.*, p. 25.
39. Luther, W. 12, 269.
40. Hébert Roux, *Église et Mission*, Paris, 1956, pp. 25-26.
41. *Ibid.*, p. 32.

On perçoit alors que les notions d'Eglise et de mission ne peuvent s'appliquer aux communions protestantes existantes que de façon dialectique :

Quand donc nous parlons d'Église en appliquant ce terme à nos diverses confessions protestantes, nous ne pouvons avoir en vue que la grâce que Dieu leur fait de participer à l'apostolat, c'est-à-dire à l'accomplissement de son dessein pour le monde, promis à la rédemption par l'Évangile de Jésus-Christ. Inversement, quand nous parlons de Mission, nous ne pouvons avoir en vue que la fondation et l'édification en tous lieux de la Sainte Église universelle dont le seul chef est Jésus-Christ [42].

Pour Hoekendijk, l'apostolicité découle de la perspective messianique d'affrontement du Royaume et du *monde* :

C'est cette confrontation de l'oikumenè avec le Royaume que nous appelons *l'apostolat*. Le Messie est le seul sujet de cet apostolat et aujourd'hui — à la fin des temps — il attire à lui les païens. L'espace dans lequel s'exerce l'apostolat, c'est l'oikumenè, le champ de mission dans lequel sont semés les enfants du Royaume. L'apostolat consiste à ériger les signes du salut du Royaume, c'est-à-dire du *schalom* messianique dans toute sa surabondante multiplicité de paix, de communion, de justice, de guérison, de pardon, de joie, etc. (Ps. LXXXV). *L'Église n'est véritablement l'Église qu'en tant que et dans la mesure où elle se laisse complètement absorber et utiliser dans l'action de Dieu dans l'oikumenè... L'Église vit pour le monde...*

L'Église n'est vraiment l'Église que quand elle est un signe, un témoignage prophétique du Royaume qui vient. C'est par son existence qu'elle proclame les signes du salut du Royaume, la communion, la justice, l'unité, etc. [43].

Aussi bien, le contenu de l'apostolat est-il comme tel l'érection des signes du salut donné dans le Royaume, de la plénitude de paix et de justice messianiques : il trouve sa réalisation dans le *kerugma* en tant que représentation de la paix par la proclamation, dans la *koinonia* en tant que participation corporative à la paix et dans la *diakonia* en tant que démonstration de paix par le service [44].

Ainsi l'évangélisation s'exprime-t-elle dans son essence même par ces trois termes, impliqués l'un dans l'autre :

1) Le salut est proclamé : c'est dans la prédication (*kerugma*) qu'il est rendu présent.

2) Le salut est vécu dans la communion (*koinonia*) « non communauté, mais circulation de vie entre ceux qui écoutent et reçoivent le *kerugma*, la prédication du salut », appartenance

42. *Ibid.*, pp. 34-35.
43. C. J. Hoekendijk, *op. cit.*, p. 428.
44. Hoekendijk, *ibid.*, p. 429.

du nouveau monde, paroisse (*paroikia*) de voyageurs pleinement détachés et libres de s'adapter à n'importe quelle forme d'existence.

3) Le salut se manifeste dans le service (la *diakonia*) [45].

Et tout le rôle de la *koinonia* est d'unir la prédication et le service [46].

L'Eglise est donc la proclamation du Royaume inauguré par le Christ et accompli dans l'action apostolique d'un Paul puis de tous les chrétiens : elle est donc apostolique dans l'exercice de l'œuvre missionnaire. « L'Eglise est apostolique parce qu'elle accomplit l'œuvre d'un apôtre », répète-t-il en reprenant une formule de T. W. Manson [47].

45. Hoekendijk, *L'appel à l'apostolat*, p. 234.
46. *Ibid.*, pp. 32-34.
47. Cf. cette citation de T. W. Manson, *The Church's Ministery*, 1948, p. 32 : « Il est regrettable que le mot « apostolique » ait vu sa signification se rétrécir au cours des siècles, en sorte que, au lieu de proclamer le devoir de l'Église de proclamer une grande œuvre missionnaire, elle n'a servi qu'à exprimer la prétention de la part des communions orientales et romaines, d'être les successeurs légitimes des apôtres. »

Au nom de certains travaux récents, en particulier de Von Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff*, dans *Studia Theologica*, I, 1, 1947, pp. 196-231; de H. Mosbech, *Apostolos in the N. T.*, *ibid.*, II, 2, 1950, pp. 166-200; de J. Munk, *Paul, the Apostles and the twelve*, *ibid.*, III, 1, 1950, pp. 96-110, et de ceux de Manson cités plus haut, Hoekendijk s'élève contre le *numerus clausus* des apôtres comme si le témoignage oculaire était le fondement nécessaire de la fonction apostolique alors qu'il n'a qu'un caractère secondaire. Évangile et apostolat sont deux notions étroitement liées et c'est la mission qui donne à l'apostolat son aspect essentiel.

On pourrait citer dans le même sens un texte d'Asmussen : « Il faut absolument tenir compte dans l'Église chrétienne de la possibilité d'existence d'apôtres au-delà du christianisme primitif... Dieu n'est pas lié à un nombre fixe d'apôtres ou à un temps déterminé pendant lequel les apôtres pourraient exister. La chrétienté primitive, en sa qualité de temps de la Révélation, n'est pas séparée de l'ensemble de l'histoire ultérieure de l'Église, conçu comme un temps dans lequel aucune révélation n'a lieu. De la Pentecôte au dernier jour, se déroule un seul temps de Dieu pendant lequel Dieu est présent parmi les siens. Le temps ne doit pas être déchiré et gradué comme c'est le cas si l'on ne reconnaît que pour une courte période à l'intérieur de ce temps la possibilité que des apôtres existent (*Die Kirche und das Amt*, pp. 221-222).

On pourrait rappeler ici tout le contexte de la notion d'apostolat en protestantisme et discuter les idées d'Henri Monnier, *La notion de l'apostolat des origines à Irénée* (Paris, 1903), opposant l'apostolat des Douze et celui de Paul. On retrouve cette opposition chez K. Holl, chez Goguel (*Jésus et l'Église*, RHPR, 1933, pp. 225 s.; *Le problème de l'Église dans le christianisme primitif*, RHPR, 1938, pp. 293 s.; *L'idée de l'Église dans le Nouveau Testament*, dans *Origine et Nature de l'Église*, Paris, 1939, pp. 53 s.) et de façon plus nuancée chez Leenhardt (*Études sur l'Église dans le Nouveau Testament*, pp. 56 s.). Ces idées ont été mises en question par K. L. Schmidt, *Ministère et ministères dans le Nouveau Testament*, RHPR, 1937, pp. 332-336) et par J. L. Leuba, *L'institution et l'événement*. A titre d'exemple, citons ce texte de F. J. Leenhardt, *op. cit.*, p. 56 : « Si notre analyse est juste, il y a lieu de distinguer et presque d'opposer l'une à l'autre la notion primitive de l'apostolat et la notion paulinienne... Les attaches historiques ont quasiment disparu de l'apostolat... Ce qui prévaut dans la notion paulinienne, c'est l'affirmation que, dans la prédication, le Seigneur révèle sa présence et agit lui-même. »

Dans une semblable perspective, une question cependant se pose : l'Eglise s'identifie-t-elle absolument à sa fonction et se définit-elle comme pure relation au monde ?

Il semble bien que ce soit en tous cas la tendance réformée : nous venons de citer le texte de Th. Preiss affirmant que le témoignage opéré par le Saint-Esprit constitue à la fois *la fonction et l'essence de l'Eglise*. Mais c'est sans doute Hoekendijk qui a poussé le plus à fond cette tendance.

L'Église ne peut être qu'un signe, elle désigne non elle-même mais le Royaume et c'est par et pour le Royaume qu'elle devient utilisable pour l'oikumenè. Il n'existe rien que l'Église pourrait rapporter à elle-même, rien qui lui appartienne en propre (pas même son ecclésiologie). Dieu l'a mise en rapport vivant avec le Royaume et l'oikumenè, elle n'existe que *in actu* dans l'exécution de son apostolat, c'est-à-dire par la communication de l'Évangile du Royaume à l'oikumenè.. *L'Église est fonction de l'apostolat. L'Église sachant qu'elle est une fonction de l'apostolat et que le principe de son existence se trouve dans la proclamation du Royaume à l'oikumenè, se « fait » par la mission, elle devient elle-même mission, emprise directe de Dieu sur le monde.* C'est pourquoi une Église sans mission est une monstruosité [48].

Ainsi pour Hoekendijk, l'Eglise n'existe que dans l'acte du Christ, posée sur le fondement des apôtres et des prophètes, qu'au moment où elle annonce le Royaume. Elle n'a donc pas d'existence pour elle-même, elle ne vient à l'existence et ne grandit que *dans* et *pour* la proclamation du Royaume : elle s'absorbe, comme il le dit lui-même dans sa fonction.

Des textes analogues se retrouvent chez M. Roger Mehl qui voit *une coïncidence parfaite* de l'être et de la mission :

La mission et l'évangélisation sont des marques autrement décisives de l'Église que l'épiscopat et la succession apostolique. Il est remarquable que, tout en déclarant que le ministère est institué de Dieu et qu'aucune Église ne saurait subsister sans ministère, les confessions de foi de la Réforme n'ont pas fait du ministère une marque de l'Église. La raison de cette apparente contradiction est simple : le ministère n'existe qu'en vue de la mission de l'Église. Il n'est pas une forme appartenant nécessairement à une substance, mais le moyen indispensable à une Église dont l'être et la mission coïncident parfaitement [49].

Il est assez facile de percevoir le fondement de telles affirmations : c'est *l'actualisme* de la théologie réformée identifiée par elle à son caractère foncièrement théocentrique ou christocentrique. Selon cette théologie, l'Eglise n'existe ni par elle-

48. C. J. Hoekendijk, *op. cit.*, p. 428.
49. R. Mehl, *op. cit.*, p. 324.

même ni pour elle-même, ne subsistant que par un *acte* de Dieu et polarisée par sa fin, le Règne de Dieu[50].

Hoekendijk remarque de même qu'aux grandes époques de réveil, de réforme ou d'avance missionnaire on fait de la christologie, on pense eschatologiquement, on vit doxologiquement. Et il n'hésite pas à dire que l'Eglise n'est ni un point de départ ni un point d'arrivée : la mission ne va pas comme le supposent les formules de la *Plantatio Ecclesiae*, de l'Eglise à l'Eglise, c'est là, dit-il, simple thèse phénoménologique; elle est l'Eglise[51].

Mais c'est peut-être M. Roger Mehl qui nous révèle le fond de la pensée réformée, par le rejet systématique de ce qu'il estime une perspective substantialiste et catholique :

> S'il est vrai que l'Église ne tient sa vie que de son Seigneur, qu'elle ne vit que de sa Parole (qui est toujours un acte), de son pardon, qu'elle n'est sainte que par Celui qui la sanctifie, qu'elle n'est une que par l'unité que lui donne et lui renouvelle son unique Seigneur, que celui-ci ne cesse de la rassembler, qu'elle n'a d'assurance de continuité que dans la promesse de Dieu, comment pourrait-on encore parler d'une substance de l'Église ? La substance en effet, c'est ce qui n'a besoin que de soi pour exister. Il nous semble que la théologie romaine a été victime de la philosophie substantialiste dans laquelle elle a cru devoir s'exprimer et qu'elle considère comme définitive (c'est là le point le plus désespérant de l'encyclique *Humani Generis*). On se plaît à souligner combien la pensée de certains réformateurs, de Luther en particulier, a été tributaire du nominalisme. Nous ne pensons pas que le nominalisme puisse, plus qu'une autre philosophie, être qualifié de chrétien, mais ne faut-il pas reconnaître qu'il a permis à la Réforme d'éviter une conception substantialiste de l'Église et lui a permis de ne pas tomber dans la distinction ruineuse entre une Église, véritable entité métaphysique, cheminant dans l'histoire, et une Église, communauté des croyants[52].

Les formules de Th. Preiss, Hoekendijk ou de R. Mehl sont-elles cependant, même en perspective protestante, parfaitement acceptables pour tous ? Il ne le semble pas.

Leslie Newbigin, minimisant peut-être un peu l'accent que Hoekendijk ne cesse malgré tout de garder sur la communion, a bien vu le danger qu'il y avait à ne voir dans l'Eglise qu'un instrument de réconciliation et à lui dénier toute fin en soi, l'apostolat constiuant le seul véritable service de Dieu : aussi remarque-t-il que l'Eglise est à la fois un moyen et une fin parce qu'elle est anticipation de l'avenir comme communauté du Saint-Esprit, prémices de l'héritage céleste. Aussi bien la

50. Cf. Th. Preiss, *op. cit.*, p. 17, qui voit l'Église insérée entre deux actes d'un drame qui la dépasse. On pourrait citer de nombreuses formules analogues chez R. Mehl et chez de Senarclans.

51. C. J. Hoekendijk, *op. cit.*, p. 427.

52. R. Mehl, *op. cit.*, p. 323.

vie en Christ n'est pas simplement l'instrument de la vie apostolique, mais sa fin et son but. On ne devient pas chrétien pour simplement susciter à son tour de nouveaux chrétiens. L'Eglise est certes l'instrument du salut, mais précisément parce qu'elle est bien plus qu'un instrument, parce qu'elle est le Corps du Christ[53].

Andersen critique en termes presque identiques la position de Hoekendijk :

Ce qui est correct dans cette manière de présenter les choses, c'est que la vocation de l'Église comme Église missionnaire appartient à sa véritable essence et que l'Église ne vit que pour autant qu'elle est engagée dans l'action missionnaire... Mais l'Église est plus que cela. Le document de Willingen parle de l'Église comme corps du Christ. Il appartient à la véritable essence de l'Église d'avoir été rassemblée dans l'Esprit-Saint en un seul Corps, pour l'adoration du Père en esprit et en vérité. En d'autres termes, comme instrument de la proclamation du Royaume de Dieu, l'Église, malgré toute sa faiblesse et son insuffisance, est la « tête de pont » du Royaume de Dieu, que l'Esprit-Saint lui-même a établie dans le monde[54].

Leslie Newbigin en reprenant récemment sa critique l'a approfondie : après avoir noté que la mission de l'Eglise n'est rien d'autre que la continuation de la mission du Christ lui-même par le Saint-Esprit, il remarque que l'Eglise, en tant que communauté de l'Esprit, est liée à la mission par une triple relation :

1) Elle est le lieu où se manifeste déjà dans sa réalité le résultat de la mission du Christ, à titre de prémices de ce qui doit venir ou encore à titre de colonie du ciel.

53. NEWBIGIN, *op. cit.*, pp. 194-201.

54. ANDERSEN, *op. cit.*, pp. 48-49. C. J. Hoekendijk n'est pas lui-même sans se rendre compte que sa position extrême ne peut que susciter de vigoureuses réactions. Il écrit lui-même savoir que le simple énoncé de la série : *Royaume, Apostolat, Oikumenè* suscitera un plaidoyer passionné en faveur de l'Église. Cf en particulier H. W. GENSICHEN, *Grundfragen der Kirchwerdung in der Mission*, dans *Evangelische Missions Zeitschrift*, 1951, pp. 33-41; cf. aussi SCHLINK, *Douze thèses pour un dialogue œcuménique*, dans *Kerugma und Dogma*, 1955, 3, pp. 208-225. On notera ces formules de Schlink : « L'Église est le Peuple de Dieu appelé du monde par le Christ; l'Église est le Peuple prophétique, sacerdotal et royal envoyé par le Christ dans le monde... Ce double mouvement vers le en dehors et le au-dedans du monde a son centre dans l'assemblée du culte dans laquelle est annoncé et célébré l'acte par lequel Dieu nous a sauvés et célébré le repas du Seigneur. » C. J. Hoekendijk sait de plus qu'il met en question toute l'ecclésiologie de la pensée missionnaire, celle qui est représentée par Warneck, Richter et Schomerus, et pour laquelle la mission est « le trajet qui va de l'Église à l'Église » selon une formule de J. Dürr. Il semble aussi que C. J. Hoekendijk s'oppose à la pensée de H. DÜRR : *Sendende und werdende Kirche in der Missions-theologie Gustav Warneck's*, 1947; du même : *Comment exprimer en langage actuel le fondement biblique du devoir missionnaire*, dans *Le monde non chrétien*, 1951, pp. 214-236.

2) Elle est le lieu où s'exerce efficacement la puissance de l'Esprit au service de tous les besoins des hommes.

3) Elle est le lieu où se rend le témoignage à la miséricorde et à la justice de Dieu en Jésus-Christ. Elle dirige ainsi l'attention vers le seul trône de la Grâce, vers le Christ.

Ces analyses permettent à L. Newbigin de critiquer ce qu'on appelle souvent les trois dimensions de la mission de l'Eglise : la communauté, le service, le témoignage. La réalité fondamentale, affirme-t-il, c'est la création d'un être nouveau par la puissance de l'Esprit, c'est-à-dire la vie en communauté (*koinonia*) dans l'Eglise.

C'est de cette création nouvelle que le service et l'évangélisation jaillissent tous deux, et c'est d'elle qu'ils tirent leur valeur. Comme saint Paul le montre avec insistance (I Cor., XIII), même l'activité de service la plus spectaculaire est sans valeur, si elle ne jaillit de cette réalité nouvelle, l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit. Et même la prédication la plus impressionnante est stérile, si elle ne jaillit pas de cette réalité nouvelle et si elle ne s'y ramène pas. Cette réalité nouvelle, à savoir la présence active du Saint-Esprit parmi les hommes, est le premier témoignage antérieur à toute activité spécifique de service et de prédication. Ces activités ne sont pas reliées l'une à l'autre par un lien logique, mais par le fait qu'elles jaillissent de l'unique réalité nouvelle. Telle est la ville placée sur une montagne et qui ne peut être cachée. C'est la nouvelle Sion à laquelle Dieu (pas les hommes) attirera toutes les nations. Toute notre activité missionnaire (de service et de prédication) est logiquement postérieure à cette réalité de la mission de Dieu et lui est subordonnée[55].

Ainsi la relation qui existe entre prédication et service est *ontologique* à raison même de leur commun enracinement dans la communion, réalité de la vie nouvelle[56].

Aussi est-ce toute la vie de l'Eglise qui est instrument de la mission de l'Esprit et qui participe de son caractère de témoignage : elle a donc une *dimension* missionnaire, même si la mission n'est pas toujours son *intention* première. C'est ainsi que l'adoration de l'Eglise est tout entière tournée vers Dieu pour sa gloire et cependant elle a une dimension missionnaire[57].

Aussi bien, pour ces auteurs, une Eglise qui a cessé d'être une mission n'est pas parfaitement fidèle à la nature essentielle de l'Eglise, et une mission qui n'est pas en même temps une Eglise véritable n'est pas l'expression authentique de l'apostolat divin. Ainsi, l'Eglise ne se définit-elle pas simplement par

55. L. Newbigin, *La mission mondiale de l'Eglise*, Paris, 1959, p. 35.
56. *Ibid.*, p. 39.
57. *Ibid.*, p. 36.

sa mission, même si sa mission caractérise son être, car ce serait la définir de façon purement fonctionnelle.

Nous sommes donc en présence de deux lignes fondamentales de pensée, sans lesquelles on retrouverait sans doute finalement, sans pourtant la rejoindre totalement, distinction entre « catholiques » et protestants : la tendance purement réformée n'est-elle pas de ne voir dans l'Eglise qu'un *événement* missionnaire, alors que la tendance « catholique » insiste davantage sur la consistance communionnelle et culturelle, disons même *ontologique*, de l'Eglise, sans pour autant minimiser en rien la mission[58] ? Il sera du plus haut intérêt de suivre le débat qui ne peut manquer de se poursuivre sur ce sujet.

4) *L'Eglise est une communion dynamique.*

Par-delà leurs divergences, les théologies semblent en tous cas capables de s'entendre sur la formule suivante : l'Eglise est une *communion dynamique;* elle est en effet la manifestation de la communion chrétienne (de la *koinonia*) entendue au sens biblique du terme, c'est-à-dire, non comme une communion fermée sur elle-même et soucieuse de garder son quant-à-soi, mais comme une *communion au service de la mission*[59]. Si elle est communion, ce n'est certes pas pour jouir d'elle-même, mais pour participer en corps au mystère du Christ et à son œuvre messianique et apostolique dans le monde.

Les Jeunes Eglises, en vertu même de leur sens missionnaire, ont un sens particulièrement aigu de ce dynamisme de communion. Elles veulent une « *collaboration jaillissant d'une fraternité aux dimensions du monde, en vue de fortifier cette fraternité jusqu'à ce qu'elle exprime la volonté et le dessein du Seigneur et qu'elle achève le travail qu'il lui a fixé*[60] ».

Aussi bien, la mission est-elle liée par nature à la communion des Eglises entre elles, qui doivent s'entraider dans un ensemble de services communs : plus que jamais les théologiens

58. On entend dans le monde œcuménique le mot « catholique » au sens très large de ceux qui mettent l'accent sur l'institution comme telle.

59. Cette expression « communauté dynamique » se trouve en particulier chez Hoekendijk, mais on peut dire qu'elle est dès maintenant commune à tout le Mouvement œcuménique. Le Dr Visser 't Hooft l'a faite sienne avec la notion de *Pastoral Unity*.

60. W. C. Lamott, *op. cit.*, pp. 21-22; cf. aussi Hermann Witschi, *Vers l'autonomie de l'Église indigène*, dans *Lumière des Nations* : « Une Église indigène qui, de sa propre initiative et sans pression étrangère, refuserait la collaboration du missionnaire européen serait tout aussi infidèle à son Seigneur que des missionnaires uniquement préoccupés de leur propre autorité, de leur espace vital, de leur liberté d'action et qui feraient mieux, alors, de rester chez eux. Non, c'est précisément dans son effort de devenir une Église conforme à la Parole de Dieu et d'aboutir à une vraie autonomie fondée spirituellement, que l'Église indigène désirera et se réjouira du service de la mission. »

des anciennes Eglises sont nécessaires aux Jeunes Eglises à titre d'auxiliaires; plus que jamais aussi les Eglise des continents européen ou américain ont à s'ouvrir aux perspectives des Jeunes Eglises.

Un trait de l'ère nouvelle que nous devons prendre soin de préserver, *c'est le caractère œcuménique de l'Église.* Il est tellement facile... pour une Église chrétienne de se modeler sur le type d'une Église de nation ou de secte. Un Hindou ne sait pas, et nous chrétiens ne l'avons pas aidé à savoir que l'Église est une société supranationale et supraraciale et que la tâche de l'Église ne peut être correctement accomplie que dans le témoignage uni de chrétiens de nations différentes. Même si les Églises de l'Asie du Sud-Est étaient parfaitement capables de subvenir seules à leurs besoins et de faire face seules à leur tâche, il serait encore nécessaire qu'elles aient dans leur communauté des fidèles d'autres pays et d'autres races, pour être leurs partenaires dans l'obéissance au commandement missionnaire de Notre-Seigneur[61].

Il n'est donc de mission que d'une communauté mondiale, qui donne au monde non une somme de témoignages individuels, mais le témoignage d'unité d'une *communion* par lequel l'Eglise universelle se manifeste dans les services mutuels que se rendent entre elles les Eglises. *L'Eglise ne peut apparaitre que dans l'unité de communion des Eglises au service de la mission.*

Il appartient, dit-on, à la nature de l'unité du Corps du Christ d'être une unité dans la diversité, avec un double caractère local et universel, la fidélité à la tâche missionnaire ayant amené les Eglises à réaliser qu'elles ne peuvent plus penser aux missions que comme à la tâche de toute l'Eglise dans le monde entier[62].

Aussi bien, dans l'intégration du Conseil international des Missions dans le Conseil œcuménique, ce qui importe, ce n'est pas la coordination des opérations missionnaires « au niveau le plus élevé ». « C'est le problème de l'intégrité de l'Eglise et de sa mission en tous lieux. Ce qui nous importe, c'est que l'Eglise, universellement et localement, soit reconnaissable comme une communauté réconciliée offrant à tous les hommes, partout, le secret de la réconciliation avec Dieu par Jésus-Christ[63]. »

Souligner le caractère dynamique de la communion ecclésiale, c'est aussi par le fait même souligner son caractère eschatologique, la mission ne prenant tout son sens que dans la perspective eschatologique. Leslie Newbigin, R. Mehl ne cessent de revenir sur ce point particulièrement : aucune Eglise ne possé-

61. Dr Moses, dans D. McConnel, *op. cit.*, p. 21.
62. Dans L. Newbigin, *La mission mondiale de l'Église*, cf. le chapitre *Associés dans la mission*, pp. 56-69.
63. *Ibid.*, p. 90.

dant en quelque sorte la plénitude ecclésiale, toutes doivent être en tension pour la manifester dans l'attente de la communion de toutes choses[64].

5) *L'Eglise est un devenir.*

Dans l'état actuel des Eglises et de la communauté œcuménique, simple ébauche de cette communion dynamique qu'est l'Eglise, il semble qu'on ne puisse encore définir l'Eglise que comme un devenir : « L'Eglise n'est l'Eglise qu'en le devenant[65]. » « L'Eglise ne doit pas être définie d'après ce qu'elle est, mais d'après cette fin vers laquelle elle tend et dont la puissance est déjà à l'œuvre dans son sein[66]. »

Si en effet l'Eglise est par origine, par nature et par destination apostolique, elle se doit de se laisser réformer dans ses structures internes et dans son ministère, en fonction de la mission, aussi nécessairement qu'elle se laisse réformer par la parole de Dieu quant à sa doctrine et à sa prédication.

Aussi bien, est-ce de la mission elle-même que jaillit l'exigence de l'unité car : « C'est dans l'accomplissement même de son apostolat que l'Eglise reçoit et conserve son unité et son universalité, en même temps que sa sainteté[67]. »

A dire vrai, toutes les questions posées aux Eglises par la mission concernent *l'unité de l'Eglise et donc la communion des Eglises, dans l'exercice de l'apostolat* : ou encore la mission, comme pratique de l'apostolat, conduit les Eglises à s'interroger sur leur apostolicité et les engage à la recherche de l'unité manifestée dans la communion:

M. Hebert Roux a bien vu la profondeur de la question posée aux Eglises protestantes :

> Celles-ci ne peuvent s'unir et s'engager dans une action missionnaire authentique sans mettre en question les causes profondes de leur désunion, sans rechercher les moyens de la faire cesser. Toute autre attitude jetterait l'équivoque sur l'action missionnaire de ces Eglises. *Elle tendrait à établir un mortel divorce entre la foi professée et la foi vécue, entre la doctrine et la vie, entre l'institution, l'ordre interne de l'Église et son action et son rayonnement dans le monde.* Dès lors, de deux choses l'une : ou bien contrairement à l'Écriture Sainte, la mission restera périphérique à l'Église, elle sera rejetée dans la sphère des activités et des œuvres facultatives, engageant seulement ses « partisans », mais non la foi vive et l'essentielle fidélité de tout « croyant » ou bien — et cela se voit aussi hélas... — la mission prendra les allures d'une entreprise de prosélytisme confessionnel et l'Église alors deviendra

64. Mission et eschatologie sont toujours conçues de pair.
65. Roger Mehl, *op. cit.*
66. L. Newbigin, *op. cit.*, p. 31.
67. Hébert Roux, *op. cit.*, p. 30.

messagère non plus de l'Évangile seulement, mais d'elle-même, c'est-à-dire des particularismes doctrinaux ou ecclésiastiques qui la caractérisent, non plus en tant qu'Église de Jésus-Christ, mais en tant qu'elle se distingue ou s'oppose aux autres Églises[68].

En d'autres termes, la dynamique interne de la Parole de Dieu, dans son lien à la communion, commande l'évolution œcuménique et missionnaire. Cela tient au fait qu'Evangile et apostolat, en raison de leur essence, vont en effet de pair. C'est dans l'apostolat, comme le dit Hoekendijk, que l'Evangile est accompli (Rom., xv, 19; cf. Col., i, 24) et mené à son terme à travers le combat de Dieu avec et pour le monde[69]. On pourrait dire encore — ce qui est une autre façon de dire la même chose — que c'est « l'Evangile en mouvement », selon la formule du Dr A. Nygren, qui est la raison dernière du dynamisme de l'Eglise elle-même : cet évangile, en effet, ne peut se définir par aucune formule confessionnelle et ce qu'il demande de chaque Eglise, c'est une simple *Bereitwilligkeit*, une disponibilité foncière à renoncer à ses pensées propres pour se laisser instruire par l'Evangile[70].

Dans une telle perspective, il est impossible de distinguer en principe — à raison même de la façon de concevoir l'essence de la tâche ecclésiale — mission et œcuménisme, celui-ci n'ayant d'existence justifiée que dans la mission, puisque aussi bien la communion qu'il vise ne peut être dynamique et missionnaire. Et Hoekendijk irait jusqu'à dire que l'œcuménisme n'est lui non plus rien de plus qu'une fonction de l'apostolat[71].

Aussi le problème décisif pour l'avenir du Mouvement œcuménique et plus précisément pour celui du Conseil œcuménique des Eglises est-il la manifestation dans la vie des Eglises de la réalité spirituelle estimée partout présente dans la Bible; le peuple de Dieu rassemblé par Dieu lui-même, uni dans son chef Jésus-Christ pour témoigner d'une seule voix au service du monde du mystère de réconciliation accomplie par Jésus-

68. *Ibid.*, p. 59. L. Newbigin écrit de son côté : « Lorsque l'Église se tourne du côté du monde, elle découvre qu'elle n'existe que comme prémices et instrument de l'œuvre de réconciliation du Christ, et que la division au sein de sa propre vie est en contradiction violente avec sa nature fondamentale. L'œuvre de réconciliation du Christ est une, et nous ne pouvons être ses ambassadeurs, réconciliant le monde avec Dieu, si nous n'avons pas été nous-mêmes mis en état d'être réconciliés les uns avec les autres » (*op. cit.*, p. 20).

69. Hoekendijk, *L'Église dans la pensée missionnaire*, p. 429. Il cite à ce propos le mot de Luther : « L'Évangile veut toujours et toujours être poussé et proclamé afin de grandir toujours », en renvoyant à l'ouvrage de C. Wingren, *Predikan*, Lund, 1949.

70. Cf. dans *Die Einheit der Kirche, aus der Arbeit der theologischen Kommission des lutherischen Weltbundes*, Berlin, Lutherisches Verlaghaus, 1957; A. Nygren : *Die Einheit der Kirche* (cf. traduction française dans *Rev. d'hist. et de phil. rel.*, 1957, pp. 283-293), p. 98, et dans *Foi et Vie*, nov. 1958, p. 400.

71. Hoekendijk, *Mission et œcuménisme*, p. 339.

Christ dans sa Croix et sa Résurrection. Et plus précisément encore, est-il de comprendre quelle est la nature de l'Eglise et de son unité pour la réaliser dans l'obéissance à l'Esprit. Certains semblent encore pouvoir se contenter d'une unité non institutionnelle[72], mais qui soit cependant capable d'exprimer l'unité déjà réalisée et qui manifeste au monde le fait de caractère commun de membres de l'Eglise du Christ, mais d'autres tel Newbigin sont à la recherche d'une unité qui manifeste corporativement et visiblement, en tout lieu, l'humanité recréée dans le Christ. Il remarque en effet que l'incorporation au Christ résulte de l'écoute de l'Evangile et de la réponse dans la foi d'une part — ce serait selon lui la logique de la position purement protestante, qui voit dans l'Eglise l'union volontaire des croyants — de la participation aux sacrements — ce serait la

72. Il semble que certains protestants n'aient pas mesuré toute l'ampleur du problème : « L'expérience menée au sein des Jeunes Églises conduit certains à l'espoir de voir l'esprit œcuménique s'exprimer prochainement dans la découverte de quelque formule qui rende possible une union organique mais non institutionnelle, exprimant l'unité déjà réalisée, et montrant ainsi au monde le fait de notre caractère commun de membres de l'Église universelle du Christ, tout en conservant la souplesse d'organisation et de témoignage souhaitable à cause de la variété de nos traditions.

« L'Église que plantaient les missions protestantes n'était pas l'Église protestante réformée, luthérienne, baptiste, etc., mais bien le Corps du Christ. Toutefois ils agirent avec tant d'étiquettes et de frondaisons diverses qu'elles prirent autant de noms que de formes. Et l'unité du Christ apparait mal. Mais la prédication était bien celle de l'Évangile, le *kerugma*. Le néophyte en effet sous son impulsion eut tôt fait de voir par-delà les variations de ces Églises le point commun qui les unit toutes : la table du Seigneur, lieu où tous les membres nourris du même sacrifice perçoivent la réalité rédemptrice qui consacre en communauté les hommes nouveaux. La réalité Corps du Christ s'imposait à eux dans leur ascension spirituelle, ils la comprenaient, ils voulaient l'affirmer et pour mieux y parvenir ils voulaient aussi des Églises unies » (LEENHARDT, *op. cit.*, pp. 155-156).

Le même auteur déclare : « Il y a maints inconvénients pour le langage chrétien à oublier que le nom d'une Église quelconque n'est pas celui de l'Église du Corps du Christ. L'Église, terme collectif d'une pluralité d'Églises, n'est pas l'Église Corps du Christ. C'est un truisme que nos pères évitaient quand ils disaient : les Églises réformées avec leur autorité le Synode. Le langage ne pouvait prêter à aucune confusion. L'exemple de nos pères sur ce point est à suivre. Les Églises se seraient moins opposées les unes aux autres si elles avaient gardé la souplesse d'une pluralité, car il faut l'absolu dans l'unité pour les oppositions totales... La mission eût été pensée dans l'Église » (*ibid.*, p. 161).

Il faut reconnaître que certains réagissent avec vigueur contre une telle relativisation de la confession. Citons, par exemple, ce texte de G. D. VICEDOM : « A l'époque actuelle, les confessions de foi sont saisies comme des obstacles à l'unité de l'Église. Il est vraiment très nécessaire que par le gouvernement de Son Église, saisie par Son peuple, Dieu nous enseigne de nouveau, et avant tout que dans la ligne du Nouveau Testament l'accent est mis sur la *confessio* au même titre que sur l'*unio*, et qu'une *confessio* claire peut engendrer plus de puissance qu'une *unio*, privée du fondement que constitue la vérité » (*Milieu social et Jeunes Églises*, dans *Le monde non chrétien*, 1951, p. 456). Nous n'avons pu malheureusement consulter le livre de G. F. VICEDOM, *Missio Dei, Einführung in eine Theologie der Mission*, München, 1958.

tendance anglicane (ou « catholique » au sens où l'entend l'auteur) pour laquelle l'Eglise est un corps social constitué une fois pour toutes, — enfin par la réception du Saint-Esprit et la docilité à son action — ce serait la position pentecôtiste, l'Eglise étant alors essentiellement conçue comme communauté de l'Esprit. Aussi l'Eglise de l'avenir doit-elle faire droit à ces différents aspects sans en négliger aucun.

Pour moi, je ne crois pas que nous puissions nous satisfaire de moins que d'une forme d'unité permettant à tous ceux qui confessent Christ comme le Seigneur de former visiblement une seule famille en chaque lieu et en tous lieux, unis par les liens visibles de la Parole, du sacrement, du ministère et de la communauté paroissiale, et à travers eux, unis invisiblement par le Saint-Esprit lui-même : une seule famille offrant à tous les hommes, partout, le secret de la réconciliation avec Dieu le Père. Je crois que l'obéissance missionnaire à notre époque exige que nous traitions le problème d'une telle unité visible de l'Église comme un problème non de demain, mais d'aujourd'hui [73].

Aussi, L. Newbigin s'efforce-t-il de créer de nouveaux slogans œcuméniques, tels que : « Toute l'Eglise porteuse d'un seul Evangile pour le monde entier »; ou encore : « Toute l'Eglise avec un seul Evangile de réconciliation pour le monde entier »; ou encore : « Une seule communauté, un seul Evangile, un seul monde » (*One Body, One Gospel, One World*) [74].

Quoi qu'il en soit, puisque l'Eglise de nos jours n'est pas ce qu'elle devrait être, il importe de tendre vers l'Eglise dont les formes, toutes soumises à l'obéissance de l'Esprit, ne peuvent se prédire actuellement : elle ne peut se définir qu'en fonction de l'avenir et comme une promesse que Dieu ne pourra manquer d'accomplir à la mesure même de la fidélité à l'Esprit.

Ainsi la véritable nature de l'Eglise est d'être un devenir, à condition toutefois de définir ce devenir comme devenir missionnaire et eschatologique.

73. Cf. encore cet autre texte de L. Newbigin, dans *L'Église*, p. 25 : « Je crois que la forme voulue par Dieu pour l'unité de l'Église est en dernier ressort celle d'une société visible, partout présente et qui confesse Jésus comme le Seigneur, qui persévère dans l'enseignement des apôtres dans la communion fraternelle, dans la fraction du pain et dans les prières. Ses pôles sont la parole, les sacrements et le ministère apostolique. Sa forme est la communion fraternelle visible, non avec ceux qui nous avons choisis pour être nos amis, mais avec ceux que Dieu nous a donnés maintenant pour être nos prochains. Elle n'est donc que l'humanité, telle qu'elle est partout recréée en Christ; elle est l'endroit où tous les hommes peuvent être faits un, parce que tous sont réduits à néant, où une nouvelle humanité en Christ est journellement recréée, parce que le vieil homme, en *chaque* homme, est crucifié par la parole, par le baptême, par la Cène. Son unité est universelle parce qu'elle est locale et congrégationnelle. »

74. Cf. L. Newbigin, *La mission mondiale de l'Église*, pp. 17-18. Ce livre est la traduction d'un original anglais intitulé précisément : *One Body, one Gospel, one World. — The Christian Mission today.*

Conclusion : Réforme, Mission et Œcuménisme.

C'est donc à un véritable approfondissement du protestantisme que conduit l'expérience missionnaire, comme l'a si bien remarqué Lamott : « L'éveil missionnaire a accompli la Réforme, en replaçant l'Eglise devant son but apostolique[75]. »

Et dans une telle perspective, l'œcuménisme ne peut, semble-t-il, se définir que par son terme : l'unité et la communion des Eglises en tant que témoignage corporatif du Royaume à l'ensemble du monde païen[76].

Ainsi c'est une réflexion théologique à l'échelle mondiale sur la nature de l'Eglise et spécialement sur *les rapports de la communion et de la mission* que se trouve conduit le Mouvement œcuménique par une sorte de rencontre entre l'Eglise, la mission et la théologie, rencontre nouvelle, et riche d'avenir.

II. — Unité et mission en perspective protestante et catholique

L'analyse que nous venons de faire de la pensée protestante nous permet de mesurer autant les progrès réalisés que les divergences fondamentales.

75. W. C. Lamott, *op. cit.*, p. 202.

76. Il y aurait encore à étudier un problème particulièrement important, celui des rapports de la mission et d'Israël. Dürr par exemple écrit : « La mission parmi les païens doit toujours être rattachée, le plus étroitement, à Israël, et cette continuité de rapport avec Israël ne peut pas être rompue dans l'histoire du salut, parce que l'action salvatrice vise Israël même si ce doit être par un détour à travers les Gentils. On ne peut donc se risquer à exprimer la chose comme Schlier (*Evang. Miss. Mag.*, 1942, p. 126) : « D'après le Nouveau Testament, il y a une mission parmi les païens dans la période qui s'écoule entre la chute d'Israël et sa restauration (Dürr, *Comment exprimer en langage actuel le fondement biblique du devoir missionnaire*, dans *Le monde non chrétien*, 1951, p. 230). Aussi considère-t-il que la mission parmi les Juifs et la mission parmi les païens souffrent de leur isolement respectif; aussi estime-t-il nécessaire d'éveiller et d'entretenir dans les Jeunes Églises l'intérêt pour Israël. « Quand on sait que la communauté est composée de juifs et de païens, on possède un pouvoir protecteur, un sérum bienfaisant contre tout nationalisme qui pourrait naître dans les jeunes ou les vieilles Églises. La communauté des disciples de Jésus est liée à un peuple étranger par sa communion dans la foi avec Israël. Elle ne peut diviniser son propre sang et son propre sol; parce que les racines de sa foi et de son espérance de salut ne se trouvent pas dans la religion de ses propres pères ou de ses ancêtres, ni dans sa propre religion, mais dans l'action salvatrice de Dieu envers Israël. Ce n'est pas un hasard, si dans tous les pays où l'on a divinisé mythiquement la nation, que ce soit en Allemagne ou au Japon, toujours on ait entrepris de lutter contre l'Ancien Testament, car le lien de l'Église avec l'Ancien Testament, et au travers de celui-ci, avec un peuple étranger, avec un sang étranger et un sol étranger, était conçu comme un scandale » (*ibid.*, pp. 232-233).

Nous constatons avec joie que nombreux sont de nos jours les protestants qui affirment le lien qui unit l'Eglise et sa mission et par le fait même l'unité et la mission. La notion de Corps du Christ, déclare-t-on, fait penser à la mission du Fils s'insérant au moyen du Fondement apostolique dans l'histoire et exprime l'interpénétration de l'existence et de la mission dans la réalité concrète de l'Eglise. L'existence de l'Eglise dans l'amour (Jn, xv, 9) et la mission (Jn, xx, 21) s'impliquent l'une l'autre, en dépendance directe de la relation du Fils au Père. On va même jusqu'à dire que l'Eglise est la mission, ou tout au moins que l'interpénétration de l'existence et de la mission constitue la nature de l'Eglise.

En d'autres termes, l'Eglise doit manifester *l'unité dynamique* qui la constitue invisiblement parce qu'elle a mission d'exhorter tous les hommes à la réconciliation avec Dieu. Elle n'a pas une unité qu'elle pourrait garder et dans laquelle elle pourrait en quelque sorte se reposer : elle n'a d'unité que dans l'acte par lequel Dieu dans le Christ la convertit à lui et la tourne vers le monde. Ou encore, *c'est dans l'acte par lequel l'Eglise se veut, selon sa nature, faite pour la communication de la Parole de Dieu que l'unité est donnée.* Dans la mesure même où les Eglises se voudront missionnaires, l'unité visible leur sera accordée dans la fidélité à la promesse divine.

Dans une semblable perspective l'Eglise n'est pas tant un donné qu'une promesse : l'unité et la visibilité de l'Eglise ne sont pas données au principe de l'action missionnaire, mais *au terme* : elles seront la réponse de Dieu à la fidélité de son Eglise.

Pour nous aussi catholiques, l'Eglise se définit comme une *unité missionnaire*. Nous avons déjà développé ce thème dans l'article *Plénitude de catholicité et œcuménisme*[77]. Nous n'y reviendrons donc pas.

Mais si l'Eglise se reconnaît comme une unité dynamique, elle pense que cette unité est *au principe* avec une structure communionnelle déterminée et non au terme de l'action missionnaire. En voyant un fort courant à l'intérieur du Conseil œcuménique des Eglises affirmer que dans la mesure où les Eglises s'engageront dans le témoignage missionnaire, elles prendront conscience de leur nature propre et dès lors de leur unité, on est en droit de se demander si ce n'est pas une inversion radicale du sens fondamental de Jean, xvii, 23 : « Qu'ils soient un afin que le monde croie. » N'y a-t-il pas avant le témoignage missionnaire un préalable dogmatique d'unité absolument nécessaire ? L'unité n'a-t-elle pas valeur de signe pour

77. Cf. *Plénitude de catholicité et œcuménisme*, dans *Istina*, 1959, 2, pp. 254-255; et *La vocation missionnaire de l'Eglise et la recherche de l'unité*, *ibid.*, 1955, 1, pp. 111-117.

l'appel à la foi, puisque ce signe est donné au monde pour le convertir, présupposée qu'elle est à tout effort d'évangélisation qui en sera le fruit ?

Ces dernières précisions manifestent bien que l'expression employée plus haut, « l'Eglise est mission », doit être entendue avec les nuances requises. Une formule plus juste serait que l'Eglise a une mission, celle de ramener le monde à Dieu, dans le Christ. Certes, comme les protestants, nous concevons l'Eglise comme le lien vivant du Christ et du monde : elle est envoyée pour prêcher l'Evangile aux hommes et provoquer leur soumission à la Royauté du Christ. Mais, en rupture avec eux nous pensons que pour avoir et pour exercer cette mission, l'Eglise, à *titre d'institution issue des Apôtres*, possède une participation à l'autorité royale du Christ. Le grand texte qui clôture l'Evangile de saint Matthieu : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, et les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde » (Mat., XVII, 18-20), fonde dans la Royauté du Christ, l'autorité de la triple fonction prophétique, sacerdotale et pastorale de l'Eglise pour le service de l'Evangile. Fondée comme institution et douée d'autorité, l'Eglise n'a qu'un service : le Règne du Christ.

En d'autres termes, pour pouvoir être envoyée et avant d'être envoyée, l'Eglise existe *en elle-même* dans l'unité de sa triple communion dans la foi, la vie sacramentelle et la discipline.

L'Eglise *est* et elle *a* une mission. C'est dire la distance qui sépare ici les perspectives, car si pour nos frères protestants le domaine de l'ecclésiologie est le domaine des ombres, de l'ambiguïté et du relatif étant donné que la cristallisation institutionnelle ne peut jamais prendre un caractère normatif, pour nous, au contraire, il est, dans ses cadres institutionnels fondamentaux, en continuité profonde avec le mystère du Christ, même s'il comporte à raison de la faiblesse des membres de l'Eglise une zone d'ombre et d'ambiguïté, qui ne peut cependant jamais être portée au compte de l'Eglise comme telle.

L'Eglise pose donc une question décisive au Mouvement œcuménique, mais ces remarques cependant doivent rester ouvertes à la dialectique même du Mouvement œcuménique : si l'unité de l'Eglise est en même temps une unité missionnaire et traditionnelle, nous ne devons pas oublier que c'est en regardant en avant, donc vers la mission, que le monde protestant peut redécouvrir les valeurs traditionnelles (la tradition n'étant en définitive donnée que dans la mission). Autant nous devons insister sur le préalable dogmatique de l'unité, autant nous devons nous rendre compte que des données traditionnelles ne peuvent pour une part être données que dans l'exercice de la

mission. Aussi peut-être, en définitive, ce que la situation œcuménique réclame de nous, c'est de manifester la nature de structure communionnelle de l'Eglise[78].

78. Ces pages étaient depuis longtemps écrites quand nous avons reçu le livre de Hans Jochen MARGULL, *Theologie der missionarischen Verkündigung. Evangelisation als oekumenisches Problem*. Evangelisches Verlagswerk, 1959. Elles ont fait l'objet d'une conférence à Paderborn en septembre 1959 (session de la conférence catholique pour les questions œcuméniques).

Les protestantismes aux États-Unis

Thomas Cowley, O. P.

I. — Groupements principaux et divisions majeures

a) *Le Conseil National des Églises du Christ.*

Si vous allez à Riverside Drive, sur Morningside Heights à New York, vous verrez un grand bâtiment de dix-huit étages — dix-neuf étages américains — construit en calcaire d'Alabama, et qui, depuis le printemps 1960, doit être occupé par le *Conseil National des Eglises du Christ aux États-Unis*. Ce conseil, qui n'est ni une autre Eglise ni une super-église, est constitué par trente-trois dénominations chrétiennes devant lesquelles il est responsable. Celles-ci comprennent environ 38 millions et demi de fidèles, à savoir, par ordre d'importance numérique : Méthodistes, Baptistes, Presbytériens, Épiscopaliens (c'est-à-dire des Anglicans), Luthériens, Orthodoxes, Congrégationalistes et quelques autres. Ce qu'il y a de constitutionnellement commun entre ces Eglises, c'est qu'elles reconnaissent toutes « Jésus-Christ comme notre divin Seigneur et Sauveur crucifié et ressuscité, qui est pour nous tous l'unique Chef de l'Eglise, qui nous a rassemblés et nous maintient rassemblés indéfectiblement fidèles à lui-même et les uns aux autres, et qui nous invite à chercher une unité toujours plus complète[1] ». Lors de sa constitution en 1950, treize organismes interconfessionnels s'occupant de missions intérieures et extérieures, d'éducation et d'autres choses semblables se joignirent à lui et collaborèrent dans le cadre des quatre principales sections du Conseil, à savoir : Éducation, Missions intérieures, Missions étrangères, Vie et Travail. Il y a des services administratifs spécialisés pour la publicité, la radio, le cinéma, les relations publiques, l'édition, la recherche et la statistique, la coordination des neuf cents Conseils régionaux des États, des comtés et des villes; tandis que quatre départements spéciaux s'occupent du Service mondial de l'Eglise (bienfaisance, concernant entre autres les réfugiés), de l'évangélisation et des organisations nationales pour les hommes et pour les femmes. Un bureau spécial à Washington fait la liaison avec le gouvernement et les différents ministères concernant les

1. Extrait de la *Lettre à l'Amérique chrétienne*, Assemblée générale du N.C.C., Denver, 1952.

mesures et projets de lois à l'égard des Églises, sans essayer toutefois d'influer sur la législation. Une centaine d'officiers du N.C.C., sous son président et secrétaire général, a eu une série de réunions le 9 septembre 1959, avec le président Eisenhower et d'autres membres du gouvernement pour leur faire part du « programme national pour la paix » du Conseil National. Le Conseil édite vingt-quatre périodiques et bulletins. Il dispose de cinq programmes de radio et de neuf de télévision. Il fait en outre diffuser chaque semaine cinq cent quatre-vingt-cinq messages chrétiens par la radio et cinq cent cinquante par la télévision. Il joue un rôle prépondérant dans l'institution proprement américaine des journées et des semaines nationales axées sur la prière, sur les responsabilités chrétiennes dans les questions raciales, sociales, internationales et au sujet des secours à organiser, de l'action missionnaire intérieure et étrangère et de l'évangélisation. Environ quarante autres dénominations sont associées au travail du Conseil sans en être membres. De plus le Conseil est en relation avec une douzaine d'organisations nationales et internationales, telles que les Éclaireurs et les Guides, l'Armée du Salut, les Unions chrétiennes de Jeunes Gens et de Jeunes Filles, et, bien entendu, le Conseil œcuménique des Églises.

b) *Les opposants.*

Le *Conseil National des Églises* représente-t-il fidèlement les protestantismes américains ? On pourrait peut-être dire qu'il représente le protestantisme américain, mais non pas toutes les communautés protestantes. Lorsqu'il fut constitué en 1950 ou mieux lorsque fut constitué son prédécesseur, le Conseil fédéral en 1908, il y eut immédiatement une éclosion de groupes rivaux. Le même fait se produisit lors de la fondation du *Conseil Œcuménique des Églises*. Le *Conseil américain des Églises chrétiennes* groupe l'Église protestante et l'Église presbytérienne de la Bible qui déclarent que le Conseil National n'est pas fidèle à l'Évangile, qu'il défend des théories politiques et économiques ne se distinguant pas du communisme et qu'en conséquence il ne devrait pas être mandaté pour attribuer les émissions religieuses à la radio et à la télévision. Le Conseil américain des Églises chrétiennes fulmine tout particulièrement contre les relations existant entre le Conseil National et le Gouvernement fédéral. En fait ce sont des fondamentalistes qui soutiennent l'ordre social capitaliste. Mais ils sont combattus à leur tour par d'autres fondamentalistes de *l'Association nationale évangélique pour l'unité d'action* qui s'efforcent plutôt de suppléer à ce qu'il leur semble manquer au Conseil National et de s'opposer à des tendances modernistes, sans rompre pour autant avec les groupements qui leur sont apparentés et qui sont affiliés au Conseil National. Eux aussi se préoccupent du contrôle exercé sur la radio et la télévision par le Conseil National. Ces organisations nationales en effet représentent en quelque sorte les tendances que l'on trouve dans les groupes des protestantismes américains. Certains s'opposent « à la fusion en une seule Grande Église (américaine et protestante), mouvement qui tend à mettre dans le même creuset les aspirations politiques et la théolo-

gie choisie par la majorité... L'utilité et le danger de telles fusions doivent être mesurés sur la base du commerce et des affaires et non sur le plan de l'ecclésiologie ». L'auteur, un Mennonite, poursuit : « Les Épiscopaliens convaincus et les Congrégationalistes convaincus, les Églises historiques de la Paix, les Missions fondamentalistes non confessionnelles, les Assemblées de Dieu, les conservateurs convaincus en matière théologique, les libéraux convaincus, les Anglicans, les Orientaux et les Catholiques romains, — quelques-uns dépositaires d'une irremplaçable tradition, d'autre figurant parmi les Églises qui, de nos jours, croissent avec le plus de rapidité — doivent être délibérément écartés de la discussion si l'unité à réaliser doit être obtenue par un accord »... qui exigerait l'abandon « de croyances distinctives justifiant une existence aussi longtemps qu'elles sont tenues ». « Ce qui nous menacerait si l'on devait suivre cette voie serait une sorte de *Volkskirche* moderne, projection religieuse de la bonne et de la mauvaise conscience de l'Américain bourgeois, ouverte à tous parce qu'elle ne représente rien » (J. Yoder, dans *Christian Unity in North America. A Symposium*. Bethany, St. Louis, Missouri, 1958, pp. 96-97). Dans le même recueil, des représentants de la *Convention baptiste du Sud* et du *Synode luthérien du Missouri* (9.200.000, et 2.250.000 membres) s'opposent à la participation au Conseil National des Églises, les premiers parce qu'à leur point de vue il faudrait préliminairement « une soumission unanime de nos pensées à la Parole et à l'Esprit de Dieu », les seconds parce qu'ils exigent avant toute chose « un enseignement correct de l'Évangile et une administration convenable des sacrements » (*Ibid.*, pp. 88 et 100).

c) *Le problème des sectes.*

Il y a enfin ces soi-disant protestants qui appartiennent aux sectes, au sens français de ce mot[2]. Ils ne sont pas véritablement chrétiens, en ce sens qu'ils rejettent les deux affirmations doctrinales fondamentales : la sainte Trinité et la Rédemption opérée par Jésus-Christ, Dieu fait homme, avec les deux corollaires qui en découlent : le baptême et l'Eucharistie (le désir de recevoir le baptême et le vœu de l'Eucharistie étant condition *sine qua non* dans le domaine de la pratique sacramentelle). Je laisse de côté le problème de la bonne foi dans l'appartenance à l'Eglise. Une des choses qui rendent difficile l'estimation de la puissance relative des forces religieuses aux Etats-Unis est qu'une distinction nette n'est pas toujours faite — et en vérité ne saurait être faite — entre les groupements protestants classiques (qui se conforment au minimum de croyance et de pratique chrétienne qui sont la marque du chrétien) et les sectes. Le Conseil national des Églises n'accepte pas parmi ses membres les Universalistes et les Unitariens; les premiers se trouvent, avec les Adventistes du septième jour et des sectes similaires, sur la liste des associés ayant ou non droit de

2. Le concept correspondant n'existe pas aux États-Unis. Je n'accepte pas la distinction de Troeltsch entre *Église* et *Secte*.

vote. Mais le groupement central d'Études du Conseil des Églises du Massachusetts, par exemple, admet les Universalistes et les Unitariens.

d) *L'éventail des sectes.*

Les sectes, dans le sens propre de ce terme, s'étendent en éventail depuis des groupes dont les croyances et les pratiques sont principalement d'origine judéo-chrétienne et européenne jusqu'à ceux où prédominent des éléments d'origine américaine indigène ou plus rarement d'origine extrême-orientale. Certains doivent leur existence à une scission survenue au sein d'un groupe protestant classique, souvent pour des motifs de statut ecclésiastique ou de discipline, parfois par désir de mettre l'accent sur des éléments de doctrine et de pratique qu'ils jugent négligés par l'Eglise-mère, parfois occasionnellement pour introduire une croyance ou une pratique entièrement nouvelle. D'autres sectes naquirent à la suite d'une révélation spéciale faite à une personne en particulier, révélation qui, à côté de l'Ancien et du Nouveau Testament, devient une sorte de troisième « testament »; c'est le cas par exemple pour les *Christian Scientists* et pour les *Mormons*. Certains gardent simplement quelques éléments éthiques prédominants de la foi chrétienne qu'ils allient à une expérience purement individuelle, sans organisation ecclésiastique et sans pratiques : c'est le cas du *Groupe* dit *d'Oxford*, des *Buchmanites*, aujourd'hui le *Réarmement Moral*[3]. Enfin il y a ceux qui sont encore plus ouvertement syncrétistes, composés d'éléments entièrement étrangers à la tradition protestante américaine qui s'inspirent des religions d'Extrême-Orient autant sinon plus que de l'héritage judéo-chrétien : par exemple les divers développements théosophiques. Il y a aussi les innombrables mouvements situés dans le *no man's land* entre une religion et une perspective purement éthique : tel *Subud* dont le seul contenu est la soumission à la volonté de Dieu et qui a trouvé, aux États-Unis, comme presque tous les mouvements de ce genre, un terrain propice. Positivement parlant, l'introduction de croyances et de pratiques nouvelles, même si elles se réclament de la Bible, marque en général l'abandon d'une position proprement chrétienne; ces sectes sont issues du fondamentalisme de droite. Négativement, la suppression de la nécessité de la divine rédemption et de son énoncé sacramentel dans le baptême indique peut-être moins les sectes que des groupes d'ordre éthique issu du libéralisme théologique de gauche. Chez les premières, on insiste davantage sur la communauté dans laquelle on trouve le salut, mais les unes et les autres sont tributaires de l'individualisme qui fut la marque du monde chrétien occidental, aussi bien catholique que protestant, pendant les deux derniers siècles.

e) *Les limites de la statistique.*

Ces généralisations sont naturellement sujettes à caution. Quand on tente d'évaluer la force de ces mouvements ou même celle des grands

3. Il y a chez eux un élément syncrétiste très net, d'origine politico-économique.

corps chrétiens on se heurte à l'inexactitude bien connue des statistiques existantes. L'annuaire publié par le Conseil National des Églises pour 1960 fournissant les statiques pour 1958 donne comme chiffre total des adhérents aux groupes religieux aux Etats-Unis y compris l'Alaska, mais excepté Hawaï, 109.558.000 (à un millier près), soit 63 % de la population. On peut retenir cela comme un indice de l'accroissement dans la profession de la religion, profession estimée seulement à 16 % de la population il y a un siècle; cet accroissement s'est fait avec une certaine continuité sauf une régression après 1860 et une stabilisation entre 1910 et 1920, années qui correspondent d'une part à la guerre de Sécession et d'autre part à la première guerre mondiale. Quand les grandes immigrations eurent pris fin après 1924 et que les immigrants commencèrent à se fixer — bien qu'à l'intérieur des frontières des États-Unis les mouvements de population aient toujours été et soient toujours considérables — la proportion des gens qui pratiquent une religion a augmenté plus vite que le chiffre de la population. Certains parlent d'un réveil religieux — quelques-uns estiment que le sommet a été atteint en 1958 — tandis que d'autres ne se fiant pas aux méthodes de statistique employées contestent ce réveil, estimant que, s'il y a eu réveil, il ne date que des vingt dernières années. Tous les observateurs s'accordent pour reconnaître que professer une religion, et à un moindre degré la pratiquer, est une caractéristique certaine de la société américaine; ils s'accordent moins quant à la qualité de son expression. Quant à la place occupée dans cet ensemble par les Protestants l'annuaire donne, pour 1959, 61 millions et demi dans 224 groupements contre 39 millions et demi de catholiques, 5 millions et demi de Juifs et 3 millions pour l'Église Orientale, l'Église des Vieux-Catholiques et l'Église catholique nationale polonaise. Si on compare les chiffres donnés par l'annuaire pour 1957 et ceux que fournit le Bureau de Recensement des États-Unis à la suite d'une vaste enquête dans tous les domaines et à tous les niveaux de la population, on trouve un écart qui s'explique en partie par la différence des méthodes de statistique employées. Les groupes protestants procèdent en indiquant comme membres ceux qui ont treize ans ou plus; l'annuaire établit que c'est probablement le cas de 90 à 95 % de leurs membres. Environ 30 à 40 % de jeune population, celle au-dessous de treize ans d'âge, appartiennent aux *Cradle Rolls* (relevé sur registre des naissances) et sont inscrits comme membres par les protestants. On peut conclure, *grosso modo*, en se rappelant que toute conjecture dans ce domaine est hasardeuse, qu'il y a approximativement 25 % de catholiques, 55 à 60 % de protestants « classiques », 5 à 10 % de membres de sectes et des sectes extrémistes. Les Juifs et les membres des Églises orientales et catholiques nationales représentent 5 %, et 5 autres % se disent sans religion. D'ailleurs le Bureau de Recensement a rapporté que pour les gens qui ont quatorze ans et plus, deux sur trois se disent protestants, un sur quatre se dit catholique romain, 96 % des personnes interrogées disent avoir une religion, 3 % ne pas en avoir et 1 % n'ont pas répondu. 64 % des Blancs et 88 % des autres se disent protestants. En tout cas, aux États-Unis, plus de la moitié des gens qui professent une religion sont protestants, soit pratiquants, soit nominalement.

f) *La répartition des protestants.*

Quant à la répartition des protestants aux États-Unis, il y a plus de catholiques que de protestants dans le Nord-Est, citadelle traditionnelle des colons protestants, ceci étant dû probablement à l'immigration irlandaise et française (d'origine normande), tandis que dans le Sud, il y a environ sept fois autant de protestants que de catholiques. Dans le Centre-Nord et dans l'Ouest il y a environ trois fois autant de protestants que de catholiques. D'une manière générale, dans les villes les catholiques sont plus nombreux tandis que les protestants dominent dans la population rurale. Alors que le nombre de ceux qui pratiquent une religion s'est accru de 5 % l'année dernière contre un accroissement de population de seulement 1,7 %, le nombre des catholiques par rapport à l'ensemble de la population entre 1926 et 1958 s'est accru, dit-on, 11 % plus vite que celui des protestants. Est-ce l'histoire d'Achille et de la tortue, ou bien les États-Unis vont-ils dans un avenir prévisible, devenir un pays à majorité catholique ? Les protestants américains se demandent avec anxiété ce qui en résulterait apparemment quant aux institutions nationales, à la politique générale et par-dessus tout quant à la liberté en matière de religion et d'éducation.

g) *Les protestantismes « classiques ».*

A l'intérieur de ce qu'il est convenu d'appeler le protestantisme américain, on peut distinguer les dénominations qui sont en gros du type classique et pour la plupart d'entre elles nettement chrétiennes, réparties en cinq : *a*) les *Episcopaliens* (3 millions); *b*) les *Luthériens* (presque 8 millions); *c*) les *Réformés* plutôt d'origine calviniste (27 millions dont 20 millions de *Baptistes* et 4 millions de *Presbytériens*); *d*) la famille religieuse dite *arminienne* (assez éloignée théologiquement de son ancêtre Arminius) comprenant 12 millions de *Méthodistes*, de nombreux membres des *Holiness Bodies* (Communautés de Sainteté) et des *Assemblées Pentecostales*, ce qui donne un chiffre global de 15 millions; Enfin, *e*) les groupements dont la raison d'être est le désir d'unité : tout en restant fidèles aux principes de la Réforme en général, ils se refusent à admettre une confession susceptible d'exclure plutôt que d'inclure; le plus important de ces groupes est celui des *Disciples du Christ*, avec ses 4 millions.

h) *Les sectes « cas-limites ».*

Jusqu'ici je n'ai parlé que des dénominations protestantes de type classique qui sont pour la plupart pleinement chrétiennes; mais à vrai dire il y a des cas limites comme quelques-uns des *Holiness Bodies* (Communautés de Sainteté) et des Assemblées Pentecostales, par exemple les *Églises du Dieu vivant* (deux) et les *Associations Évangéliques* (neuf) dont la théologie et la pratique sont plutôt hétérodoxes. De même, entre la caté-

gorie « chrétienne » et les « sectes » qu'on ne pourrait appeler chrétiennes se trouvent quelques uns des rejetons des Congrégationalistes et des Baptistes,de tendance unitarienne. Les *Quakers* ou *Amis* sont parmi ceux qui ne rejettent pas les doctrines chrétiennes mais qui refusent de les proclamer. Il y en a cependant qui sont dans la ligne de la Réforme et de la théologie trinitaire, mais tout Quaker est censé considérer les sacrements comme des symboles, sans signification réelle. On doit les classer parmi les sectes qui sont des cas limites, tout en reconnaissant qu'il n'y a pas d'association au monde qui ait fait plus pour le prochain au nom du Christ. Dans la même catégorie se trouvent les *Mennonites* qui ne croient pas à la régénération baptismale, l'*Armée du Salut*, rejeton du Méthodisme, qui classe le baptême et la Cène du Seigneur avec les cérémonies de l'ancienne alliance, les *Millénaristes* tels que les *Adventistes du septième jour* qui mettent au second plan les principales doctrines chrétiennes au profit de quelques préceptes de l'ancienne alliance; les *Unitariens* et les *Universalistes* qui sont sur le point de s'unir sur un programme qui comprendrait le refus virtuel de la divinité de Notre-Seigneur et la croyance au salut éventuel de toute l'humanité. Les premiers ont une origine socinienne, les seconds sont issus d'une forme extrême d'arminianisme opposée à l'insistance calviniste sur la damnation. Ces cinq ou six groupements représentent approximativement un million d'individus.

j) *Les sectes non chrétiennes.*

Une troisième catégorie embrasse les membres des sectes où les éléments hétérodoxes prédominent jusqu'à l'exclusion quasi totale de l'enseignement chrétien. La plus grande de ces sectes est celle des *Saints du Dernier Jour* qui se concentre dans l'État d'Utah avec en outre cinq groupements plus petits disséminés ailleurs, le tout s'élevant à 1 million et demi d'individus. Il y a enfin les *Témoins de Jéhovah*, trois groupes de *Spiritualistes, et l'Église du Christ Scientiste*, qui refuse d'être dénombrée et qui est probablement de l'ordre de 300.000; soit de 2 millions un quart pour ces sectes qui, à vrai dire, n'ont rien de commun avec le protestantisme américain bien que quelques-uns de leurs membres, en toute probabilité, se disent protestants. En résumé, la différence entre le premier groupe et le deuxième est celle qui distingue les erreurs que tout catholique doit reconnaître dans le protestantisme « classique », mais qui ne portent pas atteinte à ces deux doctrines fondamentales de la foi chrétienne, des erreurs graves qui, par omission ou par excès, détruisent l'équilibre fondamental soit de l'ensemble doctrinal, soit de la pratique sacramentelle et de la morale au point qu'il est vraiment difficile en toute charité d'appeler « chrétien » ce groupement. La différence entre la deuxième et la troisième catégorie est celle qui existe entre l'erreur grave et la perversion; non seulement il y a déséquilibre, mais il y a des éléments positifs conduisant vers le mal. Bien entendu, je ne condamne pas les gens simples qui suivent, mais il est difficile de ne pas conclure que leurs chefs, un Rutherford ou une Mary Baker Eddy, étaient manœuvrés par les puissances des Ténèbres.

Mais les divergences doctrinales (même saisies dans leur évolution théologique) ne suffisent pas à rendre compte des diverses formes qu'ont revêtu, en Amérique, le protestantisme et les sectes dont l'histoire se confond, en quelque sorte, avec l'histoire même des États-Unis. On doit au moins parcourir les étapes principales de leur développement pour essayer de trouver les origines historiques et sociologiques qui expliquent les caractéristiques actuelles du protestantisme américain. Nous essayerons ensuite de voir quels rapports il y a entre les protestantismes américains et l'évolution de la société aux États-Unis d'aujourd'hui.

II. — Origines historiques et sociologiques

a) *La tradition chrétienne et constitutionnelle.*

Le protestantisme américain fut en ses premières phases le rejeton d'un protestantisme européen transplanté sur un sol vierge où il s'enracina dans un climat déjà déterminé par la lutte religieuse en cours en Europe. Il subit, après sa transplantation, une transformation qui lui confère des caractéristiques sensiblement différentes de son visage européen. Il fournit en même temps une contribution notable à la formation d'un nouvel ensemble d'institutions politiques, distinctes de celles du vieux continent tout en demeurant cependant essentiellement dans la ligne de la Constitution britannique et de son système de lois[3 bis]. Ceci ressort des références que fera le premier Congrès continental, tenu le 14 octobre 1774, aux « immuables lois de la nature... aux principes de la constitution anglaise... à la loi commune d'Angleterre, et plus spécialement au grand et inestimable privilège d'être jugés par leurs propres pairs du voisinage, conformément aux stipulations de cette loi... à la faveur de tels statuts anglais en vigueur à l'époque de leur colonisation; et qu'ils (les membres du Congrès) ont respectivement trouvé applicables aux cas de leurs diverses circonstances, locales et autres ». Cette tradition constitutionnelle anglaise est en elle-même, en son origine, profondément chrétienne, ses principes fondamentaux étant dérivés de l'interaction des prescriptions religieuses et ecclésiastiques, et de celles de la loi tribale et coutumière. Les colons, en majorité protestants et anglais — 75 % étaient d'origine « anglo-saxonne » au moment de la Révolution — étaient parfaitement conscients de ce double appoint, à la fois chrétien et constitutionnel. La lutte pour la liberté (politique, économique et religieuse) était conçue dans une perspective de continuité avec cette tradition; de fait, tout comme il est malaisé de faire une distinction entre les divers aspects de la lutte pour la liberté dans l'Histoire anglaise, il est pratiquement impossible de discerner leur relative importance dans l'esprit de ceux qui ont élaboré la *Déclaration des Droits de l'État de Virginie*, la *Déclaration de l'Indépendance*, et la *Constitution des États-Unis*. Les liens

3 bis. Influence prédominante, à côté d'influences politiques helvétiques, hollandaises, etc.

avec l'Europe constituaient tout à la fois la source de leurs principes politiques et religieux et représentaient autant de chaînes à rejeter au nom même de ces principes. « Jamais il n'y eut de génération qui secoua aussi parfaitement la poussière de Babylone de ses sandales, quant au régime ecclésial tout autant que civil, que cette première génération de chrétiens qui vint en ce pays au nom de l'Évangile[4]. » Les premiers émigrés avaient fui la persécution religieuse exercée contre eux par des gouvernements dominés par des Catholiques Romains et, bien qu'en moindre mesure, l'oppression que les Anglicans et les Luthériens faisaient peser sur eux. Leurs enfants, par la suite, eurent souvent à lutter contre la même tendance à unir en un seul le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil chez les Calvinistes et les Anglicans, et même chez les Catholiques car le catholique Lord Baltimore ne s'est-il pas opposé aux tentatives des Jésuites d'acquérir, indépendamment de la juridiction civile, des concessions (*holdings*) temporelles, ce qui aurait eu pour résultat, si ces tentatives avaient réussi, d'établir virtuellement le Catholicisme romain dans l'État de Maryland ? Le principe de la liberté religieuse a trouvé une forte définition dans la *Déclaration des Droits de l'État de Virginie* (12 juin 1776). La *Déclaration de l'Indépendance* a été signée (4 juillet 1776) par trente-quatre Épiscopaliens, treize Congrégationalistes, six Presbytériens, et par un des membres de chaque communauté catholique romaine, baptiste, et quaker. Les *Articles de la Confédération* (15 novembre 1778) garantissent la liberté religieuse dans chacune des treize colonies primitives. La *Constitution des États-Unis* (1787-1789) interdit d'exiger des candidats à un poste public quel qu'il soit, une appartenance religieuse donnée, ce qui est interprété comme signifiant que « toutes les dénominations sont placées sur le même pied »[5]. Le premier article du *Bill of Rights* (1789-1791) déclare que le Congrès « n'édictera pas de loi relativement à l'établissement de la religion, ou portant interdiction de la libre pratique de celle-ci ». Sept parmi les treize colonies primitives comptaient des Églises anglicanes établies, trois des Églises congrégationalistes, et trois étaient sans Églises établies. Avant la ratification du quatorzième amendement à la Constitution, en 1868, un État individuel aurait pu pourvoir à la création d'une Église établie, mais ce dernier amendement étend aux différents États le refus de toute discrimination religieuse, apanage, précédemment, de la nation tout entière en tant que telle, en application du principe dit *due processes* [de la loi] — selon la procédure fixée par la loi — que la loi devait suivre son cours tout en respectant les libertés et droits fondamentaux de la personne. Ces principes constitutionnels complètent la déclaration explicite relative à la liberté religieuse par le principe essentiel de la séparation de l'Église et de l'État et constituent, à ce double point de vue, le fruit de l'expérience de deux siècles de leurs promoteurs protestants. Le protestantisme américain est à la fois l'ancêtre premier et l'enfant privilégié de l'appareil politique américain, d'où sa revendication de représenter la conscience de la Nation américaine.

4. Cotton Mather, 1667.
5. E. Randolph dans la *Convention de Virginie*.

b) *La diversité ethnique et religieuse.*

Bien que la liberté religieuse ait été plus rapidement le fait des colonies non soumises au contrôle du Puritanisme congrégationaliste et de l'Anglicanisme, la pénétration dans tout le pays de groupes ethniques et religieux d'une immense variété a contribué à promouvoir la cause de cette liberté et à donner en même temps au Protestantisme américain ce caractère diversifié qu'il a toujours conservé. Trois courants principaux peuvent y être discernés : les *Anabaptistes* détachés des Luthériens, les *Calvinistes* et les *Luthériens*, peu nombreux au début. La tradition anabaptiste comprend les *Mennonites*, les *Frères Moraves*, et les *Quakers* venus d'Allemagne, de Hollande, de Suisse et d'Angleterre. Les *Calvinistes* sont principalement d'origine *irlandaise, écossaise et hollandaise*, et comptent également des réfugiés *allemands* échappés à la persécution catholique française au Palatinat, sans oublier naturellement les *Huguenots français*, ces derniers, particulièrement, à la suite de la Révocation de l'Édit de Nantes en 1685. Quelques *Luthériens autrichiens* fuyant la persécution catholique, et des *Luthériens allemands, hollandais* et *suédois* composent encore l'image d'une diversité ethnique et religieuse qu'illustre admirablement la devise des États-Unis, *E pluribus unum*, diversité encore enrichie par de continuelles immigrations et des acquisitions de nouveaux territoires jusqu'en des temps récents. Les traditions calviniste et luthérienne mettent l'accent sur la communauté religieuse, tandis que les autres sont souvent piétistes. Cet élément de piétisme a fourni sans aucun doute un sol fertile au *Grand Réveil* déclenché par la prédication de Jonathan Edwards, ministre presbytérien en provenance de Yale, à l'automne de l'année 1734. En 1740 George Whitefield arrivait à Boston. C'était un clergyman anglais de tendances calvinistes, associé au mouvement méthodiste de John Wesley. Or, le choc produit par le « Réveil » et par certains de ses excès, suscita une division dans les communautés congrégationalistes établies en Nouvelle-Angleterre. De cette division naquirent de nouveaux groupes baptistes, auxquels s'opposèrent également les Baptistes traditionnels, numériquement peu nombreux. Trois groupements bénéficièrent ainsi du « Grand Réveil » : la *Nouvelle Lumière* (Presbytériens), les Baptistes et les Méthodistes nouvellement arrivés. Tous s'étendirent vers le sud du pays. Comme autres effets produits par le réveil il faut citer la fondation de collèges, de diverses institutjons charitables, de missions auprès des indigènes et la naissance d'une opposition à l'esclavage. A l'époque de la Révolution américaine, tandis que les Congrégationalistes demeuraient toujours la communauté la plus importante, les Presbytériens et les Baptistes précédaient, dans l'ordre d'importance numérique, les Épiscopaliens (voir table B, col. 1). Il faut noter à cet égard que la communauté épiscopalienne a souffert de l'absence chez elle d'évêques, les préjugés des colons, pour qui évêque était synonyme de tyrannie, ayant empêché l'aboutissement de tout projet de les y installer[6].

6. Leur premier évêque, S. Seabury, élu en 1783, ne fut consacré qu'en 1784 après la fin de la guerre l'Indépendance.

c) *L'influence de la « frontière ».*

Ceux qui ont étudié l'histoire américaine sont familiarisés avec l'importance donnée à ce concept : la *frontière*, frontière qui reculait à travers le continent à mesure que s'étendait la colonisation, créant un type nouveau d'ordre social et des idéaux qui eurent une profonde influence sur la formation du caractère américain. Et cela non seulement à l'Ouest, dans le sillage de la frontière s'enfonçant toujours plus loin, mais aussi à l'Est, par les contrastes offerts et leur effet stimulant. Des terres libres n'attendaient que la prise de possession pour permettre l'installation individuelle sans entraves légales ni contrainte exercée par les habitudes prises de communautés établies; toutes les occasions s'ouvraient à l'instauration par les gens simples sur la Frontière d'institutions et de pratiques démocratiques, jusqu'à ce que soit réduit le désordre des premiers temps et que la nouvelle communauté en arrive à ressembler à celles de l'Est. Les dernières dénominations dissidentes se trouvaient être mieux adaptées aux besoins de pareilles conditions; et, à la suite des nouvelles impulsions reçues des « grands Revivals » du début du XIXe siècle, les méthodes dites évangéliques ont été trouvées tout particulièrement propres à attirer les masses du nouveau prolétariat des régions frontalières. Les Baptistes, spécialement, par leurs prédicateurs laïcs (pauvres et simples prêchant à leurs semblables) ont été cités en confirmation de la thèse de Troeltsch selon laquelle les mouvements authentiquement créateurs dans la vie de l'Église prennent naissance au sein du prolétariat. Les Baptistes avaient poussé vers le Sud et le Sud-Ouest; on trouvait des Méthodistes dans le Middle West et le Nord-Ouest, tandis qu'une dénomination récemment formée, les Disciples du Christ, essaimait vers l'Ouest et le mid-Ouest (1830). Dans cette seconde vague d'activités religieuses, les Presbytériens — qui avaient abandonné aux Baptistes et Méthodistes la technique missionnaire de plein air des feux de camp — se sont laissé distancer. Au milieu du siècle, lorsque la Frontière eut atteint les rives marines du Pacifique (1859, État d'Orégon établi), l'honneur de la première place revint aux Méthodistes (qui en l'année 1776 tenaient la dernière); les Baptistes se plaçaient seconds; au troisième rang venaient les Presbytériens, alors que les Congrégationalistes étaient déjà tombés au quatrième, suivis par les Luthériens, les nouveaux Disciples du Christ et enfin, les Épiscopaliens.

d) *La question de l'esclavage.*

Deux autres facteurs de grande importance dans le processus de morcellement des dénominations Protestantes furent la conséquence du conflit qui opposa le Nord au Sud sur la question de l'esclavage d'une part, et des énormes vagues d'immigrants qui parvenaient aux rives des États-Unis au XIXe et XXe siècles d'autre part. L'opposition à l'esclavage, nous l'avons vu, avait été stimulée par le « Grand Réveil », les Quakers en particulier ayant mené une très active campagne à son encontre. La *Société*

américaine contre l'Esclavage fut fondée en 1833. Quatre ans plus tard une première scission survient dans l'Église Presbytérienne; l'esclavage n'est qu'un des problèmes parmi bien d'autres, y compris toute la question de décider de l'opportunité des « Réveils ». Ainsi, finalement, une quadruple division apparaît : la Nouvelle École et l'École Ancienne, partisans et opposants des « Revivals », et les sections anti-esclavagiste et pro-esclavagiste. Les Baptistes du Sud se détachent des autres à leur tour en 1845; un an plus tard l'Église épiscopale méthodiste du Sud fait de même. Une division s'accomplit parmi les Luthériens en 1863, après le début de la Guerre civile, quand se constitue le Synode uni du Sud. Et pendant ce temps les Épiscopaliens se réunissent en Églises séparées, et même les Catholiques se divisent, certains diocèses étant pour, les autres contre l'esclavage.

e) *L'accroissement des émigrants.*

Le second facteur du morcellement des dénominations est une conséquence directe de l'accroissement du nombre d'immigrants qui passe de quelques centaines de mille par an après la fin de la Guerre Civile, à plus d'un million par an dans la première partie du XXe siècle. Les États-Unis étaient un creuset où toutes les races étaient refondues. Bien que les nouveaux arrivants essaient de conserver leur langue et leur culture distinctives, dès la seconde génération la plupart, mais pas tous, adoptent la langue anglaise, et seules leurs Églises sont encore là pour donner, à la troisième génération, aux petits-fils, un moyen de s'identifier et un sens de leur appartenance à une communauté. Les deux Églises les plus affectées par le problème de la langue étrangère étaient les Catholiques romains et les Luthériens. Un examen du Catholicisme américain n'entre pas dans le cadre de cette esquisse, mais il peut être intéressant de rappeler que la hiérarchie catholique a combattu des tendances visant à reproduire sur le sol américain les caractéristiques des Églises nationales[6 bis]; parmi les schismes qui en résultèrent, le plus sérieux fut celui de l'Église catholique polonaise nationale qui compte aujourd'hui quelque 270.000 membres. Les Luthériens américains sont en majorité d'origine scandinave et allemande; le Synode général qui s'est réuni en 1820, représentant les deux tiers de ce nombre était un organisme consultatif dénué de pouvoir réel. Leur attachement à leur origine et à la culture européenne leur permit de demeurer fidèles à leurs confessions historiques et à leurs rites liturgiques. Vers la fin du siècle ils étaient devenus la quatrième grande communauté religieuse du pays — ils tiennent aujourd'hui le troisième rang — et la tendance courante vers la réunion ou le regroupement de synodes au sein des Églises ou conférences a, dans une certaine mesure, porté remède à leurs divisions des premiers temps. Jusqu'à une époque toute récente, une vingtaine de dénominations protestantes employaient encore une autre langue que l'anglais, à savoir : le russe, le norvégien, le danois, le suédois, l'islandais, le finnois, l'allemand et le slovaque;

6 bis. Dans le diocèse catholique de Chicago, il y a aujourd'hui 18 groupes ethniques avec 43 paroisses polonaises.

certains fidèles étant luthériens, d'autres évangéliques, ou encore réformés. Autrement dit, ces Églises gardent encore beaucoup de leurs caractéristiques nationales, alliées à une identification à des groupements par classe sociale, découverte par sondage. La proportion en membres des classes supérieures est plus importantes dans les dénominations plus anciennes, telles les Congrégationalistes (aujourd'hui au 7e rang) et les Presbytériens (actuellement au 4e rang), et, dans une moindre mesure, les Épiscopaliens (au 6e). Les Méthodistes — qui viennent au 2e rang par leur nombre — sont déjà devenus des riches et ont gagné en influence; les Baptistes — bien que se présentant aisément premiers dans l'ordre de l'importance et se réjouissant toujours de compter de très nombreux adhérents parmi les travailleurs — exercent une moindre attirance sur les dépossédés que jadis. Le taux de l'extension des diverses dénominations varie en raison inverse de leur prospérité et de leur identification aux classes sociales supérieures. C'est ainsi que les *Holiness Bodies* (« communautés de sainteté ») sont parmi les dénominations une de celles qui présentent un pouvoir d'expansion des plus forts; les Baptistes se maintiennent toujours bien au-dessus de la moyenne nationale, les Épiscopaliens et les Méthodistes sont en dessous, tandis que Presbytériens et Congrégationalistes arrivent bons derniers.

f) *Le mouvement vers la ré-union.*

Bien que le processus de formation de sectes nouvelles ait continué au cours du XIXe siècle — et en vérité, se poursuit encore[7] — des signes n'ont point manqué dénotant chez de nombreux Protestants un désir général de se rassembler. La création d'organismes inter-dénominationels en vue de promouvoir les Missions en pays étrangers (1815), l'instruction et la formation de leurs futurs ministres (1815), la fondation des Écoles du Dimanche (1824), la diffusion des Tracts (1825), et l'institution des Missions de l'Intérieur (1826), souvent liées à la fondation de mouvements similaires en Angleterre inspirés, en Grande-Bretagne, par le Revival évangélique, mettent en évidence un souci pastoral et un intérêt porté aux questions proprement évangéliques, bien plus qu'à celles ayant trait aux différences de doctrine et de structure de l'Église. En outre, un rôle toujours plus important est donné aux laïcs. Les autres mouvements ayant fait l'objet du rassemblement des protestants sont : le *Mouvement pour la Tempérance* (1826), la *Société américaine de Paix* (1828), les campagnes visant l'*observance du jour du Sabbat* et, comme nous l'avons vu en ce qui concerne le nord du pays, l'*abolition de l'esclavage* (1833). Cependant, le futur développement œcuménique a été plus directement préfiguré par la branche américaine de l'*Alliance évangélique* fondée en 1867, et par l'action individuelle d'œcuménistes tels que les Campbell.

7. A titre d'exemples, citons deux petites sectes : *L'Église de Dieu* (Anderson) Inc., « Holiness Body », a interdit le port de cravates, ce qui, en 1910, provoqua un schisme; la *National David Spiritual Temple of Christ Church Union* (Inc.), U.S.A., 40 000 membres, 67 églises, a été fondée en 1932 en partie à titre de protestation contre toute forme de dénomination.

les Schmucker et les Schaff, qui ouvrirent la voie à la création, en 1908, du *Conseil fédéral des Églises du Christ en Amérique*. Ce sont les Campbell qui sont responsables de la fondation des *Disciples du Christ* en 1833, leur but principal ayant été l'union de toute la chrétienté. Après leur première convention nationale en 1849, ils se placèrent sixièmes selon l'ordre d'importance, et aujourd'hui, avec l'*Église du Christ* (qui s'était détachée d'eux à la fin du siècle), ils comptent environ quatre millions d'adhérents et se placent cinquièmes par leur importance. Le fameux « Quadrilatère anglican » (*Anglican Quadrilateral*) suggéré comme base de réunion de la chrétienté mondiale par la *Conférence de Lambeth* de 1920, tire son origine d'une proposition d'un Épiscopalien américain, Huntingdon, présentée sous une forme un peu mieux définie à Chicago en 1870. Les évêques épiscopaliens participèrent également à la première Conférence de Lambeth de la communauté anglicane, en 1867, dont la convocation avait été suggérée par le synode provincial de l'Église canadienne. D'autres organismes non dénominationels avaient été formés au cours du XIXe siècle et ont pour leur part contribué à réduire les différences entre les dénominations : telle fut l'influence de l'Y.M.C.A. qui s'implanta à Boston en 1851 sur le sol Américain et s'étendit rapidement l'année suivante à la capitale et aux autres grandes villes. Un *Credo social* fut adopté par le Conseil Fédéral fondé en 1908, et bien que l'étude du fondement *théologique* d'une réunion des chrétiens ait cédé le pas à l'examen des exigences très réelles de l'obligation chrétienne de coopération sur le plan pratique en vue d'une amélioration des conditions sociales, de la lutte contre la discrimination raciale, les méfaits du commerce de l'alcool, en vue aussi de promouvoir la paix ainsi que des solutions par arbitrage des problèmes soulevés dans les relations industrielles et internationales, les protestants américains acquis à l'œcuménisme ont néanmoins pris une part prédominante au travail dans le domaine de la section *Faith and Order* de ce qui allait devenir le mouvement mondial vers l'Unité chrétienne. Les noms pourraient être cités de Bishop Brent, et de R. H. Gardiner, ce dernier ayant œuvré plus que tout autre en vue d'organiser la première Conférence mondiale de *Foi et Constitution* en 1927 à Lausanne. Le mouvement vers la réunion est aujourd'hui poursuivi au sein des dénominations protestantes américaines et des fusions, au nombre de seize, ont été réalisées au cours des cinquante dernières années, tandis que d'autres sont en voie de négociation; la plus importante de celles-ci concerne quelque huit ou neuf dénominations; elle est connue sous le nom de *Plan Greenwich*[8]. Les fusions récentes comprennent celle des Églises évangélique et réformée (en 1934), de l'Église méthodiste U.S.A. (1939), l'Église évangélique des Frères Unis (1946), deux groupes « d'amis », de Philadelphie (1955), de l'Église chrétienne congrégationaliste et des Églises évangélique et réformée formant ensemble l'Église unie du Christ (1957), de l'Église presbytérienne unie en U.S.A. (1958), et l'Église luthérienne américaine (1960). Au plan théologique, les trois courants qui se partagent la pensée protestante contemporaine quant à la nature de l'Église et à la base sur laquelle une véritable réunion pourrait être réalisée, peuvent

8. Voir C. C. Morrison, *Christian Unity in North America*, p. 151.

être résumés ainsi : retour à la Bible, ou à l'Église primitive, ou à la Réforme. Peut-être est-ce en la seconde de ces formules — le retour à la « Grande » Église primitive — que les théologiens les plus éminents et jouissant d'une grande influence cherchent à trouver ce minimum de commune conception de ce que sont la « constitution » et la fidélité au Nouveau Testament et aux principes fondamentaux de la Réforme, fidélité qui est nécessaire pour réunir les suffrages du plus grand nombre de dénominations protestantes. Toutefois, bien qu'une intensification de l'intérêt pour la réunion des chrétiens, comme de la prise de conscience plus profonde du péché qu'est la division et des pernicieux effets qu'elle exerce sur l'effort missionnaire à l'intérieur du pays et à l'étranger, ne fasse aucun doute, il est difficile de dire jusqu'à quel point ce souci est susceptible de s'étendre au-delà du cercle des chefs des Églises et de leurs ministres locaux, pour pénétrer parmi les fidèles. Actuellement, trois mouvements sont discernables : l'attention accrue consacrée au problème de savoir quelle est la nature de l'Église, et son rapport au Nouveau Testament; la disposition d'accepter une coexistence au sein du Conseil national des Églises où la dispute relative aux questions théologiques est maintenue dans les plus étroites limites, tandis que tout l'effort est appliqué aux questions d'ordre pratique; et enfin, la poursuite des discussions théologiques entre les dénominations apparentées mais présentement séparées, sur la base de certains principes (relatifs à la Foi et la Constitution) mutuellement acceptables et pouvant conduire à l'union, là où elle est possible.

III. — L'AFFRONTEMENT DE LA NOUVELLE SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE

a) *L'essor de l'Évangile social.*

A la fin de la Guerre Civile, les États-Unis entreprirent cette remarquable transformation qui les fit passer d'une économie à prédominance agricole à ce qui fait d'elle aujourd'hui, le premier pays industriel du monde. Cependant, en cours de route, une richesse excessive et une extrême pauvreté se trouvèrent côte à côte, l'abondance d'un travail bon marché fourni par les immigrants accentuant encore cette évolution. Déjà les Quakers, les Unitariens et d'autres avaient cherché à susciter un idéalisme social; tandis que les ouvrages de Saint-Simon, de Frederick Denison Maurice, d'Henri George, et plus tard de R. T. Ely (*Aspects sociaux du Christanisme*, 1887) conduisaient d'une part, à cette affirmation de W.D.P. Bliss qu'une mise en application de l'enseignement de Jésus-Christ mènerait nécessairement à une forme ou une autre de socialisme (*Le Parti socialiste chrétien*, 1889); et d'autre part, à l'élaboration et proclamation de l'Évangile social (*the Social Gospel*). Un journal fut publié sous ce titre en 1898; le plus grand penseur, sans nul doute, en ce domaine, fut Walter Rauschenbusch dont le livre *Christianisme et Crise sociale*, paru en 1907, est moins connu encore que le second, *Une Théologie pour l'Évangile social*, publié dix ans plus tard. L'Armée du Salut

avait commencé son travail en 1880, déjà. Les Églises protestantes, libérées de leur souci concernant les problèmes de la Frontière et de l'Esclavage, tournaient leur attention vers le problème de leur mission auprès de la société nouvelle qui s'élaborait. Elles cherchèrent à réaliser cette mission en fondant des agences sociales, en établissant l'Église institutionnelle, chargée de promouvoir la culture et de s'occuper des loisirs parmi les pauvres des paroisses tout autant que de leur éducation religieuse; par la création de divers groupements mixtes de nature différente, elles s'attaquèrent à des maux spécifiques de la société : leur campagne contre l'alcoolisme, par exemple, fit aboutir l'*Acte de Prohibition* (*Volstead Amendment*). Les Églises congrégationaliste et épiscopalienne furent au premier rang du combat, et les vingt-cinq organismes — qui en 1908 entrèrent au Conseil fédéral (groupant aujourd'hui les deux tiers des Protestants américains) — se virent engagés dans un vaste programme de réformes sociales, travaillant non seulement de concert avec les activités pastorales mais encore, se faisant les artisans d'une radicale transformation des institutions sociales au nom du Christ. Il est impossible de surestimer l'importance qu'a eue ce mouvement car même ceux qui prétendent que l'Église n'a rien à voir aux questions d'ordre social ont été contraints de faire front aux problèmes et de défendre leurs arguments.

b) *Fuite et réaction* : fondamentalisme *et* revivalisme.

Les pires ennemis qu'ait connus le *Social Gospel* — et par conséquent le Conseil fédéral, devenu aujourd'hui le Conseil national des Églises — sont assurément, et ont été — certains des *fondamentalistes*. Ce terme, à son origine, signifiait que les adhérents acceptaient le sens littéral des vérités de foi suivantes : la Naissance virginale; la théorie de la substitution dans la doctrine de la Rédemption; la résurrection de la chair; le Second avènement visible du Christ; et l'inerrance de l'Écriture, telles que ces vérités ont été définies en 1895, aux Chutes du Niagara. Leurs compagnons de cheminement étaient — et sont encore — les *revivalists* nouveau style, c'est-à-dire ceux qui se sont ajustés au goût de ces foules de grande ville attirées par des figures comme Sankey et Moody, appuyés par toutes les ressources de la publicité moderne; un Billy Graham est leur descendant en droite ligne[8 bis]. Les *fondamentalistes* ainsi que les *revivalistes* nouveau style — ces derniers cependant à un moindre degré — ont toujours bénéficié du soutien de riches parrainages. Et bien que ce fait ne soit pas nécessairement lié à leur soutien implicite, et souvent explicite, de l'ordre social existant, ce rapport est demeuré inchangé jusqu'à ce jour. Ces deux mouvements constituent à notre avis deux formes de réaction, une fuite devant les problèmes sociaux perpétuellement présents ainsi que devant les options morales que les démocraties modernes tout particulièrement présentent sans cesse à la décision de leurs nationaux et auxquelles les chrétiens ont également à répondre en leur qualité

8 bis. Il faut noter, cependant, que Billy Graham lui-même a reconnu récemment que l'efficacité de l'évangélisation des masses était limitée.

de citoyens. A ce point de vue, la multiplication phénoménale des sectes pourrait également constituer une voie de fuite, pour les gens simples, en l'occurrence, aux yeux de qui le Protestantisme en ses aspects classiques apparaît comme trop identifié à l'ordre social établi, comme trop étranger au défi lancé par l'Évangile à toutes les formes de la société humaine. Tandis que le *Social Gospel* reproduit ce côté de la tradition du protestantisme américain occupé par les domaines communal et constitutionnel, le fondamentalisme nous rappelle que le peuple américain a toujours été un « peuple du Livre », les revivals et les sectes tentent de reproduire la recherche néo-testamentaire d'une sainteté personnelle, le sens du monde de l'au-delà et la conscience de vivre à la fin des temps. Car tous ces traits rappellent que l'Amérique a toujours été pour les émigrés et les immigrants protestants la Terre Promise. L'écho en persiste aux coins reculés des États-Unis dans les noms bibliques donnés jadis par ces émigrés aux différentes régions, tels que *Mont Hermon*, *Mont Hebron*, *Mont Sion*, *Mont Carmel*.

c) *Le rôle du revivalisme.*

Le revivalisme joue un rôle dans la vie américaine en donnant au peuple américain l'assurance et la confiance nécessaires pour affronter une situation difficile alors que la vocation nationale n'est pas claire, que le rôle de l'homme de la rue semble plus que jamais sans importance et que les grandes communautés religieuses du moment ne proclament pas avec assez de force certains éléments de l'Évangile : nécessité de la pénitence, prééminence de l'amour divin, relation entre la profession de la vie chrétienne et la vie quotidienne. Les *revivals* sont caractéristiquement américains par leur individualisme excessif (car le salut du monde paraît dépendre de la décision d'un seul), par l'accent qu'ils mettent sur l'importance de l'action immédiate (puisqu'on est obligé de prendre position positivement ou négativement à l'égard du « défi » proposé par le prédicateur ou revivaliste), et par la méconnaissance totale des facteurs sociaux. Car à l'origine de tous les problèmes que pose la vie il n'y a que la décision touchant la rencontre personnelle avec Dieu. La communauté des fidèles ne compte guère; le nombre des membres dans les Églises s'appuyant sur le revivalisme croît très vite et redescend aussi vite, car la seconde génération ne possède plus les impératifs purement individuels qui ont amené l'adhésion de ses devanciers. Sans aucun doute les *revivals* créent dans un cercle limité un accroissement de sainteté personnelle, sur un plan uniquement personnel. Mais dans la vie humaine, ce sont les structures sociales correspondant à des besoins sociaux qui durent, et non celles qui ne sont qu'une chaîne lâche de personnes dont certaines ou bien abandonneront par faiblesse humaine, ou bien, amenées à agir par un mélange de purs motifs religieux et d'impulsions psychologiques, quitteront le mouvement dès que ces facteurs psychologiques disparaîtront. Les caractères propres aux revivals reconnus par la psychologie religieuse ne se trouvent certes pas uniquement dans les revivals d'origine américaine; on les rencontre dans le protestantisme aussi bien

que dans le catholicisme, à un certain stade de développement ou de déclin chez l'un et chez l'autre. Mais certains milieux sont plus propices que d'autres à leur manifestation. Il est certain que l'étendue du succès d'un Graham de nos jours a pour base un catholicisme et un protestantisme statiques qui n'invitent plus à la pureté de la vie personnelle et au sacrifice en harmonie avec la Croix, et qui sont aussi déficients, sur le terrain social, — j'entends : effectivement, au-delà d'un enseignement officiel — que l'individualisme stérile des revivalistes auxquels ils ont préparé la voie. Il y a certes d'autres lacunes dans les revivals et elles reflètent fidèlement les déficiences du milieu et des croyances qui y sont préalablement acceptées et installées. L'appel émotionnel se révélera comme un refus de cet usage de la raison qui est à l'origine de toute conversion authentique, si sommaire que soit ce raisonnement; nous avons déjà constaté l'absence de l'intellectualisme de la religion en général aux États-Unis à travers son histoire. Ceux qui sont sauvés doivent constamment se souvenir de la nature infinie de la dette qu'ils ont contractée à l'égard du Christ, sinon ils deviendront des Pharisiens en aussi mauvaise posture que les nombreux soutiens des communautés religieuses installées qui tirent une certaine conviction de leur supériorité personnelle ou sociale parce qu'ils pratiquent la religion de la majorité. Comme on l'a déjà vu, ceci est particulièrement vrai de la religion en Amérique, mais on peut jusqu'à un certain point dire la même chose de presque toutes les religions « établies ». La dégénérescence de la piété en piétisme dans la pratique devenue routinière de la religion précède et annonce la confusion entre une profession de foi sans contenu qui n'est plus que mots vides, entre l'ombre des gestes extérieurs et la substance des critères habituels de la foi et de la pratique qui sont inhérents à une manière vivante de professer la religion chrétienne. Les déficiences positives et négatives des *revivals* ne font que refléter les mêmes déficiences dans la manière de professer la foi chrétienne dans les régions et les pays où les *revivals* réussissent. Le développement du protestantisme en Amérique peut avoir fourni un terrain plus propice que bien d'autres à leur propagation. Cependant, les phénomènes de ce genre se rencontrent partout où l'état réel de la religion est favorable à leur développement.

d) *La recherche de nouvelles bases théologiques.*

L'impulsion fournie par l'Évangile social a sans aucun doute exercé une influence bénéfique sur tout le développement des institutions politiques et sociales américaines au cours de la première vingtaine d'années du XXe siècle. Il a été procédé à la réforme du gouvernement; un effort a été fait en vue d'un contrôle des formes les plus scandaleuses des grandes affaires; l'impôt sur le revenu a été introduit; la rémunération et les conditions du travail améliorées; le travail des enfants interdit. Ces réalisations peuvent être comparées, dans leurs buts et leurs limites, aux progrès obtenus par les chefs radicaux et chrétiens en Angleterre depuis l'époque du Gouvernement réformé — 1832 — jusqu'à la crise survenue à propos de la question irlandaise à la fin du siècle dernier. Cependant, les deux

guerres mondiales, les crises financières et économiques, l'apparition des armes nucléaires et l'introduction de la Russie Soviétique et de la Chine Communiste en tant que Puissances Mondiales, ont profondément ébranlé les présuppositions des chefs du Protestantisme américain. D'une part sous l'influence de théologiens et penseurs européens tels que Barth et Brunner, d'autre part en conséquence des écrits de Reinhold Niebuhr, un effort a été fait dans la recherche d'une base plus satisfaisante pouvant fonder une théologie de la société humaine que n'était la théologie libérale discréditée. En même temps, les discussions au sujet de la réunion des chrétiens et le stimulant effet fourni de l'extérieur par le Conseil mondial des Églises ont démontré la nécessité d'une étude plus approfondie de la nature et de la constitution de l'Église. Enfin, le sens nouveau de la vocation missionnaire, également stimulé par le *Conseil international des missions*, et la conscience que les États-Unis sont considérés comme un des pays chrétiens « dirigeants » du monde, ont concentré l'attention sur la nature véritable de la mission de l'Église. Un nouveau sens de l'urgence que représente le problème théologique se manifeste sur deux point centraux des discussions actuellement poursuivies. L'un concerne les relations des Églises protestantes américaines contemporaines avec le sécularisme et avec, comme on dit, la religion-en-général. L'autre a trait à leur attitude à l'égard de cette autre religion historique — le Catholicisme — attitude vue dans le contexte d'une société américaine basée sur la liberté de croyance et d'éducation, et la séparation de l'Église et de l'État, — en d'autres termes, c'est le problème du pluralisme qui se trouve posé.

e) *Le culte du rendement technique.*

Il n'est au monde aucun pays où le culte du rendement technique se trouve allié à la profession d'une religion comme il l'est aux États-Unis. On a remarqué ce que l'éthos religieux américain proprement dit doit à un protestantisme qui se considère comme l'héritier légitime de l'ordre politique américain. Mais que dire du rapport de ce que l'on a appelé la *religion-en-général* et des dénominations protestantes en particulier, à l'actuel complexe socio-économique, qui fut édifié sur la base de cet ordre politique ? C'est l'opinion de M. Jacques Maritain que l'accusation de matérialisme souvent lancée contre les Américains dans leur ensemble, est injustifiée, si on les compare à d'autres communautés modernes et industrielles. Pour cette raison, j'ai choisi l'expression « culte du rendement technique ». L'immense énergie dépensée pour la conquête de la frontière jusqu'à il y a un siècle, suivie, nous devons le rappeler, par une seconde conquête, celle d'une loi et d'un ordre, dans les territoires récemment occupées de l'Ouest, est aujourd'hui orientée vers la maîtrise des forces libérées par le progrès industriel et les énormes accumulations de richesse qui en résultent. Les limites de ce développement sont celles de la liberté même de l'homme, car il serait contraire à la tradition américaine, essentiellement destinée à permettre à l'être humain de mener une vie plus remplie, de permettre que soient paralysées ses activités

sociales, peut-être utiles. La crainte de cet empiétement a, il est vrai, conduit dans le passé à accepter des abus de la part des investisseurs de puissants capitaux, ainsi qu'à accepter l'existence de communautés appauvries et économiquement exploitées au milieu d'eux. Dans la capitale il y a un bidonville. A New York, Chicago, Los Angeles, selon des témoins, il y a des groupes ethniques — Porto-Ricains, Noirs, Mexicains — dont les conditions de vie sont effroyables. Et, en même temps, la perfection croissante des méthodes techniques et l'étendue d'une perspective scientifique, séparées d'un rapport net avec le bien commun de la communauté, ont amené une partie considérable de la communauté à accepter la jouissance des avantages immédiats et à oublier les fins ultimes dans ce monde et dans l'autre : le fait que, en tant que chrétiens, ils vivent en vue d'un monde futur, et le fait qu'en tant que chrétiens ils portent toutes les responsabilités de leurs immenses privilèges, à l'égard du vaste monde de sous-prolétariat dont la moitié souffre de la faim.

f) *Le sécularisme et la religion-en-général.*

Nous avons dit : « une partie considérable de la communauté », car il suffit de considérer les quantités d'argent données par les organisations de secours des Églises protestantes des États-Unis pour se rendre compte à quel point certains protestants sont conscients de ces problèmes et des tentatives faites pour les résoudre. Cette conception de la liberté et cette actuelle disponibilité d'avantages matériels peuvent facilement conduire à la recherche du bonheur qui est l'expression d'une forme de sécularisme, contre laquelle une religion sans grande exigence, une « religion-en-général », est pratiquement sans effet. La majeure partie de ce protestantisme non dénominationnel n'est guère meilleure que ce sécularisme explicite, professant certaines normes religieuses et morales qu'elle est impuissante à accomplir. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de catholiques nominaux ou juifs nominaux, si l'on considère les deux autres principales religions, dans la même catégorie : il est certain qu'il y en a, peut-être plus qu'on ne le croit. Mais le fait même que le protestantisme a un rapport tout particulier avec la société américaine parce que les idéaux religieux et politiques de ses prédécesseurs eurent une influence notable sur sa fondation, allié au fait que ce protestantisme est en quelque sorte la religion des deux tiers des Américains et que plus des deux tiers de ceux-ci sont attachés à une dénomination, met en évidence cette contradiction inhérente. L'Amérique est le pays où se trouvent le plus de chrétiens purement nominaux et le plus de gens qui assistent au culte; et cependant c'est à première vue le pays le plus sécularisté. Il est facile d'opposer ce sécularisme apparent à un piétisme creux; ce n'est cependant pas totalement vrai. Toutes les communautés religieuses aux États-Unis, acceptent, sans problème, la vie de confort et de bonheur que leur procurent les avantages offerts par le rendement technique et l'énorme puissance industrielle, car toutes sont, en fait, plus ou moins marquées par leur entourage sécularisté.

g) *Le vrai destin de l'homme.*

Cependant les communautés chrétiennes historiques, protestantes autant que catholique, posent réellement le problème du destin ultime de l'homme, et exigent un renoncement théorique au monde en termes d'une métaphysique antisécularisté. Le protestantisme est moins bien armé doctrinalement que le catholicisme pour le faire pertinemment; cependant il peut, en fait, selon les époques et les lieux, le faire vraiment mieux. Je pense que c'est un principe œcuménique de la plus haute importance, que d'admettre que « ce n'est pas en me disant : Seigneur, Seigneur, qu'on entrera dans le Royaume des Cieux, mais c'est en faisant la volonté de mon Père qui est dans les Cieux ». On a l'impression, en tout cas, qu'en ce qui concerne l'application sociale de l'Évangile, les protestants sont en fait beaucoup plus efficaces dans leur témoignage que les catholiques, tandis que dans leur vie personnelle, les protestants ne sont pas toujours aussi conséquents que les catholiques. L'identification de la justice dans la société chez les protestants avec un évangile social théologiquement déficient a des conséquences aussi néfastes que son identification chez les catholiques avec un progressisme dangereux. En même temps, le cycle de *revivals* qui jette les protestants à un moment précis dans un état de tension psychologique sans rapport avec le contexte plus large de la vie humaine et des relations communautaires est aussi malheureux dans sa stérilité que l'est un certain type de piété catholique qui se trouve bien d'un accès émotif à certains aspects les moins importants de la croyance et de la pratique catholiques, mais demeure insensible à l'appel sévère du devoir envers le prochain dans les relations personnelles comme dans la justice sociale. L'ouverture d'esprit à remarquer chez les Américains, leur empressement à apprendre et à reconnaître leurs erreurs, leur liberté relative à l'égard des liens traditionnels et des interdictions, et le réveil des études théologiques et religieuses chez les protestants (et de la philosophie chez les catholiques) donnent un espoir positif que dans la bataille contre la sécularisme, les confessions chrétienne aux États-Unis feront preuve d'une meilleure conduite à l'avenir.

h) *L'obstacle de la popularité.*

Ajoutez à cela qu'il y a des indications, qui ne sont pas tout à fait probantes, que la popularité de la religion a atteint son sommet et est en train de perdre de sa nouveauté et, par là, de son attrait; on peut raisonnablement espérer que dorénavant l'assistance au culte ne sera plus tant « la chose à faire » que le signe d'une appartenance à une communauté de salut et de culte avec des devoirs envers Dieu et envers son prochain. La croyance ancienne d'origine puritaine, que la religion est une aide pour réussir dans le monde, à laquelle a fait écho Tocqueville dans sa critique de la religion de la frontière, du côté protestant (correspondant peut-être au complexe catholique, à savoir que les puissances laïques devraient servir les intérêts matériels et spirituels de l'Église) demeurera

sans aucun doute l'obstacle principal à une gageure effective contre cet « évangile de prospérité, succès et accomplissement du ciel sur la terre », pour reprendre les termes de Reinhold Niebuhr, qui est le cachet du sécularisme et de son acolyte, la religion-en-général.

j) *Le protestantisme et le pluralisme.*

On ne peut pas entrer dans la question délicate, en tout cas trop vaste, du « pluralisme » et des relations des dénominations protestantes avec l'Église catholique aux États-Unis, si ce n'est pour dire que sur cette question c'est encore le Protestantisme — et non les protestantismes qui défend la cause de la liberté religieuse et de la séparation de l'Église et de l'État, cause que les Protestants ont en commun avec les Juifs contre la puissance croissante des catholiques. Lorsqu'ils se souviennent de la persécution endurée par leurs ancêtres dans l'Ancien Monde aux mains d'une Église catholique disposant des ressources de l'État pour conserver sa suprématie, ils oublient les servitudes endurées par les catholiques dans le Nouveau Monde en raison des perpétuels préjugés anticatholiques et de l'ostracisme social. La véritable épreuve de force viendra sans aucun doute dans le domaine de l'instruction, au sujet de l'emploi des fonds publics pour aider les écoles et collèges catholiques, directement ou indirectement. La question de savoir si une majorité catholique essayera d'utiliser le pouvoir politique en faveur de l'Église est hypothétique, puisqu'il n'y a aucun signe précurseur de la réalisation d'une telle majorité dans le proche avenir. Et même si un tel signe se produit, l'histoire des rapports de l'État des États-Unis avec les dénominations protestantes nombreuses, dont la division même fut une des causes majeures de la liberté religieuse et de l'indépendance de l'Église à l'égard de l'État, ne donne aucun indice valable pour juger des rapports de l'État des États-Unis avec une seule Église catholique fortement hiérarchisée et douée d'une hiérarchie de tendance conservatrice.

Conclusion

Les facteurs qui favorisent la vocation religieuse des protestantismes contemporains à la civilisation américaine (et même mondiale).

Cette question mise à part, les facteurs qui dans l'ensemble donneraient une réponse optimiste à la question de savoir si les protestantismes américains apporteraient une contribution aussi grande à la vocation religieuse de la civilisation américaine — et même mondiale — future, qu'elles l'ont apporté dans la formation de la société américaine actuelle, sont les suivantes :

1) Le génie propre aux dénominations protestantes américaines dans leur ensemble, et en particulier récemment, fut d'avoir pris conscience des applications (à défaut de toutes les implications) politiques et sociales de leur religion. Le fait même qu'elles soient conscientes de la faiblesse

de leur base théologique dans le passé est un signe de force pour l'avenir. Les faiblesses théologiques inhérentes au mouvement actuel vers l'unité peuvent être contrebalancées par le fait que ce mouvement porte leur attention vers les questions vraiment importantes relatives à la nature de l'Église et à son autorité. En coopérant au nom du Christ à des objectifs sociaux, elles peuvent croître ensemble dans sa charité, car celle-ci est infinie.

2) La situation en ce qui concerne les connaissances religieuses aux États-Unis change rapidement. Il n'y a que peu de temps seulement, la plupart des protestants faisaient preuve d'une ignorance frappante en ce qui concerne les principes même de la foi. Il y a maintenant non seulement environ 33 millions de jeunes et d'adultes qui reçoivent l'instruction religieuse du dimanche, mais encore de nombreux collèges et universités protestantes enseignent la théologie ou donnent des cours de religion, et cela non seulement à de futurs pasteurs mais aussi à des laïcs, hommes et femmes, en nombre croissant et sur une plus grande échelle que ne le font les institutions catholiques. Le niveau des discussions publiées dans les journaux religieux américains protestants est maintenant élevé et s'améliore encore, ils s'adressent à des cercles plus vastes que cela n'est le cas en Europe.

3) Les dénominations protestantes américaines ont conscience du problème présenté par le sécularisme et du danger que représente la « religion-en-général » — problème nécessairement plus poignant pour eux que pour les catholiques, en raison de leur relation organique avec la fondation et la croissance des États-Unis. Elles sont peut-être moins conscientes des dangers d'un certain syncrétisme, identifiant les bases politico-économiques de leur société avec l'ordre chrétien de la société, danger qui paraît plus menaçant parmi les « fondamentalistes » parce qu'implicitement présent dans leur refus d'une intrusion de la théologie en ce domaine.

4) Non seulement il y a une prise de conscience générale du besoin d'une perspective religieuse de la vie, aux États-Unis, mais il semble aussi y avoir une soif réelle de croissance spirituelle. Parmi les Catholiques il y a des chiffres remarquables pour le recrutement des Trappistes, et, parmi les protestants, l'intérêt est soutenu pour les mouvements évangéliques et perfectionnistes dans les dénominations comme dans les sectes. Les classiques spirituels se vendent en grand nombre, et la nouvelle édition de la *Revised Standard Version* de la Bible a connu une très large diffusion. Des personnalités en vue des États-Unis ne craignent pas d'avouer leur appartenance au Christ et à la religion chrétienne, plus qu'elles ne le feraient en Europe.

Il peut y avoir une contradiction dans le refus de laisser la religion pénétrer le monde profane — les affaires, la politique, les relations sociales, etc., — mais l'accroissement certain des études religieuses suivies par les laïcs et la conscience de ce besoin d'une base spirituelle dans toute vie personnelle, mènera, avec le temps, à une vue plus large. Car les dénominations protestantes de type classique et leurs chefs sont particulièrement ouverts à ce problème d'une si grande importance, à savoir, la transformation de la société à tous les niveaux grâce à la consécration des laïcs chrétiens comme citoyens chrétiens.

5) Il existe un respect authentique pour les Églises chrétiennes et pour leur clergé qui ne se trouve plus guère en Europe. Pour l'homme de la rue — même pour le Catholique — les différences confessionnelles sont moins importantes qu'elles ne le sont ici. Un prêtre ou un pasteur d'une certaine dénomination religieuse est assuré d'avoir une audience sympathique chez des personnes appartenant à une confession différente. Le clergé est censé avoir des fonctions utiles dans ses rapports avec la société, tandis que dans nombre de pays d'Europe, il serait, au mieux, considéré seulement comme serviteur d'une communauté religieuse et non pas du public.

6) Enfin les Églises protestantes aux États-Unis n'ont pas cessé d'être des écoles de civisme à l'échelon local depuis leur fondation. Les laïcs ont toujours reconnu qu'ils avaient leur mot à dire dans la direction des affaires de l'Église, dans le choix d'un pasteur et dans la politique de leur communauté religieuse. Le problème de la participation des laïcs même dans les Églises protestantes est plus marquant ici qu'en Europe, où les Églises ont toujours été considérées comme le bien propre du clergé. Non seulement bien des Protestants américains sont toujours prêts à aider financièrement leurs pasteurs et l'Église, mais ils acceptent sans difficulté aucune l'idée qu'ils ont eux aussi un service à accomplir. Le prochain pas à faire, celui de l'élargissement de leur conception de ce ministère et leur acceptation d'une vocation missionnaire à l'égard de leurs concitoyens sur un plan personnel, les aiderait à dominer le sentiment passé que le christianisme est sans rapport avec les diverses formes de groupes sociaux liés à la vie contemporaine.

Quant aux rapports entre Protestants et Catholiques, s'il n'y a pas de possibilité d'une campagne commune au plan de *Foi et Constitution*, il y a certainement des possibilités presque illimitées d'une coopération pleinement chrétienne, beaucoup plus grande qu'elle ne l'a été jusqu'ici en ce qui concerne les objectifs civiques : fléaux sociaux, alcool, drogues, prostitution, racisme, paix, justice sociale et internationale. Une telle coopération ferait appel au génie spécial du protestantisme américain et rassurerait les protestantismes devant un catholicisme en expansion. Les catholiques n'ont pas encore fait tout ce qu'ils pourraient dans ce domaine.

(Traduit de l'anglais.)

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIONNÉE

1. Les principaux endroits où trouver les **Sources** et les **Matériaux** concernant l'histoire des diverses dénominations sont indiqués dans le *Yearbook of American Churches* pour 1960, publié par le *National Council of the Churches of Christ in the U.S.A.*, pp. 293-294. Le N.C.C.C. publie un périodique bimensuel, *Information Service*, recensant livres, articles et conférences, souvent groupés sous un sujet particulier.

Les autres périodiques indispensables pour comprendre les tendances actuelles du protestantisme américain sont : *The Christian Century* (hebdomadaire); *Christianity and Crisis* (bimensuel); *Theology Today* (trimestriel); *Religion in Life* (trimestriel); ces périodiques sont ouverts aux diverses dénominations, le dernier avec une tendance évangélique plus marquée. L'hebdomadaire catholique *The Commonweal* donne occasionnellement des articles sur le protestantisme. On trouvera quelques sondages de l'opinion religieuse aux États-Unis dans *The Catholic Digest*, nov. 1952 à mai 1954.

2. **Introductions** : Brauer, J. C., *Protestantism in America. A Narrative History*. Westminster, 1953. — Drummond, A. L., *Story of American Protestantism*. Oliver and Boyd, Edinburgh, 1949.

3. Sur le **développement historique**, le livre le plus important est sans aucun doute Stokes, A. P., *Church and State in the U. S.*, 3 vol. Harper and Bros., New York, 1950. L'auteur le plus connu est Sweet, W. W. Ses écrits comprennent : *Religion in Colonial America*, Scribner's Sons, New York, 1942; *Religion on the American Frontier, the Baptists, the Presbyterians, the Congregationalists, the Methodists*, 4 vol. 1931, 1936, 1939, 1946, University of Chicago; *The Story of Religion in America*, ed. rev. 1939, *Religion in the Development of American Culture*, 1765-1840, 1952, Harper and Bros., New York, *American Churches : An Interpretation*, 1948, *Methodism in American History*, 2nd ed., 1954, Abingdon, Nashville. Un important article du même auteur a paru dans *The Annals*, vol. 256, mars 1948, c'est à lui que nous avons emprunté les données de notre Tableau B sur l'importance relative des principales dénominations en 1776 et 1850.

4. Le meilleur essai de **classification synthétique** est celui de Mayer, F. E., *The Religious Bodies of America*, Concordia, St-Louis, 1956, 2nd éd. révisée par A. C. Piepkorn. Le point de vue est luthérien. Une bibliographie suit chaque groupe dénominationnel. Voir aussi : Clark, E. T., *The Small Sects in America*, Abingdon, Nashville, ed. rev. 1949; Mead, F. S., *Handbook of Denominations in the U.S.*, Abingdon, Nashville, 1952; Schneider, H. W. *Religion in 20th Century America*, Harvard, Cambridge Mass., 1952; Mode, P. G., *The Frontier Spirit in American Christianity*, New York, 1923, et *Source Book and Bibliogra-*

phical Guide for American Church History, Menasha, 1921; MECKLIN, J. M., *The Story of American Dissent*, New York, 1934; NIEBUHR, H. Richard, *The Social Sources of American Denominationalism*, Meridian, New York, 1957.

5. Sur l'**affrontement avec la société industrielle moderne** : HOPKINS, C. H., *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism*, 1865-1915, Yale, 1940; MAY, H. F., *Protestant Churches and Industrial America*, Harper and Bros., New York, 1949 (voir du même auteur l'article *Les Églises protestantes et les Questions sociales aux États-Unis*, dans *La Revue Nouvelle*, XXXI, 4, 15 avril 1960, pp. 355-364); RAUSCHENBUSCH, W., *Christianity and the Social Crisis*, 1907, et *A Theology for the Social Gospel*, 1917. (Les *Rauschenbusch Memorial Lectures*, établies en 1929, comprennent : NIXON, J. W., *The Moral Crisis in Christianity*, et MORRISON, C. C., *The Social Gospel and the Christian Cultus*).

6. Sur le **problème du sécularisme**, voir les livres et articles du théologien bien connu Reinhold NIEBUHR. Quelques-uns de ses récents essais ont paru dans *The Godly and the Ungodly*, Faber and Faber, Londres, 1958. — Voir également : NIEBUHR, H. Richard, *The Kingdom of God in America*, Willett, Clark, 1937. Une introduction à l'état présent de la question est fournie par MARTY, M. E., dans une série d'articles de *The Christian Century*, vol. LXXV, pp. 1016, 1072, 1176, 1232, 1296, 1361, et *The New Shape of American Religion*, Harper et Bros, New York, 1959.

7. Le **problème du pluralisme** est récapitulé dans HERBERG, W., *Protestant-Catholic-Jew. An Essay in American Religious Sociology*, Doubleday, 1955. Voir également PFEFFER, L., *Church, State and Freedom*, Beacon, 1953, et *Creeds in Competition*, Harper and Bros., 1958. — La confrontation des trois points de vue lors d'une conférence en 1958 se trouve dans *Religion in America. Original Essays on Religion in a Free Society*, Meridian, New York, 1958. MARQUEZ, A., *Catholic Controversy on Church and State*, dans *Theology Today*, XV, 4, janv. 1959, pp. 531-541, donne une appréciation protestante des deux principales attitudes catholiques envers le pluralisme. Le R. P. J. C. MURRAY, s. j., expose la solution « américaine » dans des articles de *Theological Studies* et de *Thought* entre 1945 et 1955.

8. Les **courants théologiques modernes** sont indiqués par *A Handbook of Christian Theology* (Symposium), Meridian, 1958; DEWOLF, L. H., *The Case for Theology in Liberal Perspective*; HORDERN W., *The Case for a New Reformation Theology*; CARNELL, E. J., *The Case for Orthodox Theology*. Ces trois ouvrages sont publiés par Westminster, Philadelphia, 1959. MUELDER, W. G., *Foundations of the Responsible Society*, Abingdon, 1959, donne un « aperçu d'ensemble de la morale sociale chrétienne », tandis que PELIKAN, J., *The Riddle of Roman Catholicism*, Abingdon, 1959, présente l'attitude protestante constructive à l'égard du catholicisme.

9. Le **mouvement vers l'unité** dans le protestantisme américain : Symposium) *Christian Unity in North America*, Bethany, St-Louis, 1958; CAVERT, S. M., *Twenty Years of Church Federation*, New York, 1929;

DOUGLASS, H. P. *Christian Unity Movements in the U. S.*, New York, 1934; et *A Decade of Objective Progress in Church Unity*, Harper and Bros., New York, 1937. MACFARLAND, C. S., *Christian Unity in the Making*, 1948.

10. **Le rapport du protestantisme avec la pensée et la structure politiques**, discuté dans NICHOLS, J. H., *Democracy and the Churches*, Westminster, Philadelphia, s. d., manifeste l'opinion, largement répandue parmi les protestants, en Grande Bretagne et en Scandinavie aussi bien qu'aux États-Unis, que le catholicisme romain n'est pas compatible avec une pensée et une pratique démocratiques.

N. B. — Nous remercions M. John Yoder et la revue *Religion in Life* qui ont bien voulu nous autoriser à citer un passage de l'article *A Historic Free Church View*, paru au printemps de 1957 et reproduit dans le recueil *Christian Unity in North America*, paru en 1958 (Th. C.).

ANNEXE

Statistiques du protestantisme aux États-Unis (années 1957 et 1958)

Pour 1958, le *Yearbook of American Churches* (National Council of Churches of Christ in the U.S.A. = N.C.C.C., 1960) donne un total de 109.558.000 membres déclarés par 251 Églises ou dénominations, soit 63 % de la population totale (y compris l'Alaska, mais non pas Hawaï). Ceci représente par rapport à 1957 un accroissement de 5 % contre un accroissement de population de 1,7 %.

Tableau A

I. — Comparaison entre l'étude statistique à l'échelle nationale par sondage de l'*U.S. Bureau of the Census*, pour 1957, des membres des Églises ayant au moins quatorze ans dans une population totale de 119.333.000 âmes, et le *Yearbook* pour 1957, qui donne 104.190.000 membres (ou 61 % de la population totale) :

	Yearbook:		*Census*	
Protestants	59.824.000	(ayant, en général, au moins 13 ans)	78.952.000	(ayant au moins 14 ans)
Catholiques romains.	35.846.000	(enfants compris)	30.669.000	(*id.*)
Juifs	5.500.000	(*id.*)	3.868.000	(*id.*)

II. — Le *Census* divise ainsi le total de 78.952.000 protestants :

Baptistes	23.525.000
Luthériens	8.417.000
Méthodistes	16.676.000
Presbytériens	6.656.000
Autres protestants	23.678.000

Et il ajoute :

Autre religion	1.545.000
Aucune religion	3.195.000 (3 %)
Non déclaré	1.104.000 (1 %)

96 % ont déclaré une religion quelconque;

64 % des Blancs et 88 % des personnes de couleur (*Nonwhite*) se sont déclarés protestants.

TABLEAU B

Ordre d'importance numérique des principales dénominations protestantes aux époques décisives : la révolution de 1776; 1850 et 1958 :

	1776	*1850*	*1958*	*Total du « Yearbook » 1958*
Congrégationalistes	1°	4°	7°	2.187.000
Presbytériens	2°	3°	4°	4.127.000
Baptistes	3°	2°	1°	20.493.000
Épiscopaliens	4°	7°	6°	3.042.000
Luthériens	5°	5°	3°	7.880.000
Réformés (allemands et hollandais)	6°	—	—	—
Quakers (Amis)	7°	—	—	—
Sectes allemandes	8°	—	—	—
Méthodistes	9°	1°	2°	12.213.000
Disciples du Christ (fondés en 1830)	—	6°	5°	3.944.000

TABLEAU C

Répartition proposée des statistiques données par le *Yearbook* pour 1958 selon les tendances théologiques principales issues de la Réforme. On y trouve les dénominations protestantes de type classique (I), les sectes qui sont des cas-limites (II) et les sectes non chrétiennes (III) :

I. — *Les « grandes familles théologiques » issues de la Réforme* :

Épiscopaliens (= Anglicans) ..	1	communauté	3.042.000
Luthériens	20	—	7.880.000
Réformés (y compris Baptistes, Presbytériens, Congrégationalistes. Cf. notre ci-dessous)	49	—	27.581.000
Arminiens (y compris Méthodistes et principaux *Holiness Bodies* et *Pentecostal Assemblies*. Cf. note ci-dessous) ..	50	—	15.233.000
Interdénominationels, dont le but est primordialement l'union entre chrétiens (y compris *Disciples du Christ* et *Frères Moraves*)	5	—	4.046.000
Total	125	—	57.782.000

Note : Quelques-uns des *Holiness Bodies* et *Pentecostal Assemblies*, par exemple *The Churches of the Living God* (2) et les *Evangelistic Associations* (1), ne sont pas compris; ils appartiennent plutôt aux sectes qui sont des cas limites. De même quelques-uns des rejetons des Congrégationalistes et des Baptistes ont des tendances unitariennes assez prononcées.

II. — *Les sectes principales qui sont des cas limites :*

Amis (*Quakers*); cependant quelques-uns sont trinitariens et appartiennent plutôt aux Réformés	8 communautés		121.000
Mennonites	13 —		156.000
Armée du Salut (et *Volunteers of America*)	2 —		279.000
Millénaristes (Adventistes du 7e jour)	5 —		339.000
Églises unitariennes	1 —	108.000	
Église universaliste d'Amérique	1 —	69.000	177.000
	30 —		1.072.000

III. — *Principales sectes non chrétiennes :*

Saints du Dernier Jour (= Mormons)	6 communautés	1.547.000
Témoins de Jéhovah		227.000
Spiritualistes	3 —	175.000
L'Église du Christ, Scientiste, refuse les statistiques; le dernier recensement des Associations religieuses aux États-Unis pour l'année 1936 a donné		269.000

DOCUMENTS

COMITÉ CENTRAL DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE

(Rhodes, 19-27 août 1959)

II. Rapport du Comité du Programme et des Finances

I. — Introduction

1 Le Comité du programme et des finances a été créé à l'occasion de la réunion du Comité central à Galyatetõ en 1956. En 1957, à New Haven, le Comité central a pris connaissance d'un premier rapport sur le travail de ce Comité et a précisé son mandat. Le texte suivant définit les tâches du Comité :

qu'un Comité spécial de sept membres soit constitué par le bureau du Comité central, composé de représentants du Comité des finances, des Divisions du programme et du Comité mixte du Conseil international des Missions et du Conseil œcuménique des Églises, afin d'examiner le programme et le budget du Conseil œcuménique des Églises, ainsi que la nature et l'ampleur à donner au programme que le Conseil œcuménique devrait réaliser selon ses principes, les besoins et les vœux exprimés par les Églises, et leur capacité de prendre en charge le financement du programme; enfin, d'étudier particulièrement :

I) la préparation d'un budget général permettant d'exécuter le programme de base du Conseil œcuménique des Églises, pouvant être financé au moyen d'une répartition équitable des charges sur l'ensemble des Églises-membres; et

II) les dispositions permettant aux Églises et autres donateurs d'appuyer les projets, ainsi que les additions au budget de base qui sont réalisables et peuvent servir au développement du programme du Conseil œcuménique des Églises.

2 L'intention du Comité central était que ce Comité présente un rapport à la troisième Assemblée.

3 Le bureau du Comité central a nommé comme membres de ce Comité :

Dr Eugène C. Blake, président;
Dr Hanfried Krüger;
M. Francis P. Miller;
Dr Ernest A. Payne;
le Rev. Kenneth Slack;
Dr Eugène Smith;
M. le comte S. van Randwijck.

Conseillers membres du personnel

Dr W. A. Visser 't Hooft;
Dr R. S. Bilheimer;
Dr L. E. Cooke;
le Rev. Francis H. House;
M. Frank Northam.

4 Le Comité s'est réuni trois fois et a fait rapport au Comité central en 1957 et 1958. Ce rapport provisoire a été soumis pour examen au Comité mixte et aux Comités des départements et divisions. Il est remis au Comité central afin que celui-ci le transmette avec ses commentaires éventuels aux Églises-membres en les priant de donner leur avis. Un rapport final tenant compte des avis exprimés sera préparé au cours d'une réunion durant l'hiver 1959-1960 et soumis au Comité central en 1960. Les recommandations du Comité central seront présentées à la troisième Assemblée en 1961.

5 Le Comité a travaillé en contact étroit avec le Comité mixte et, à chaque étape de son travail, est resté conscient du plan proposé concernant l'intégration du Conseil international des Missions et du Conseil œcuménique des Églises. Il est clair que si cette intégration s'effectue, cela aura des conséquences sur les propositions du Comité. Celui-ci est toutefois une création du Conseil œcuménique des Églises et l'intégration n'est pas encore faite. Dans ces conditions, il a semblé au Comité qu'il vaudrait mieux aller de l'avant avec son travail et élaborer ses propositions dans une forme qui permette de les réaliser même au cas où l'intégration ne se ferait pas, ajoutant simplement un exposé supplémentaire indiquant les modifications nécessaires dans le cas de l'intégration; cet exposé sera préparé à la prochaine réunion du Comité, à la lumière du travail qu'accomplit en ce moment le Comité mixte du Conseil international des Missions et du Conseil œcuménique des Églises. Il a néanmoins été difficile de ne pas tenir compte, sur certains points, de la probabilité de l'intégration. Certains de ces points sont indiqués en notes. Le Sous-Comité du Comité mixte chargé d'étudier l'aspect financier de l'intégration recommande que la préparation d'un budget détaillé pour la Commission et la Division des Missions et de l'Évangélisation prévues soit du ressort du Comité administratif du Conseil international des Missions.

II. — L'ÉTENDUE DU PROGRAMME DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES

a) *La tâche du Conseil œcuménique.*

6 La *nature* du Conseil œcuménique des Églises a été définie dans la déclaration de Toronto sur « l'Église, les Églises et le Conseil œcu-

ménique des Églises ». Nous n'avons pas de déclaration semblable sur la *tâche* du Conseil œcuménique, mais plusieurs documents officiels en définissent certains points. Les documents les plus importants à ce sujet sont : la Constitution, le rapport de la IIe Section de l'Assemblée d'Amsterdam, la déclaration de Toronto, le rapport sur « l'Appel de l'Église à l'unité et au travail missionnaire » de 1951, le rapport sur « la Structure et les Fonctions » de l'Assemblée d'Evanston, et le projet d'intégration du Conseil œcuménique des Églises et du Conseil international des Missions de 1957.

7 Sur la base de ces différentes définitions, on peut faire la déclaration générale suivante :

La tâche du Conseil œcuménique des Églises est de servir les Églises pour l'accomplissement, dans le monde entier, de leur commune vocation donnée par Dieu.

Il convient de souligner trois termes de cette formule. Le Conseil œcuménique des Églises existe afin de *servir* les Églises; selon les termes de sa Constitution, il « émettra des avis et fournira l'occasion d'une action concertée dans des matières d'intérêt commun », mais il ne pourra pas légiférer pour les Églises. Il est chargé des tâches découlant de la vocation *commune* des Églises; il s'occupe des aspects de la vie et de la mission des Églises qui peuvent être mieux ou plus complètement accomplis par les Églises agissant ou témoignant ensemble. Le Conseil œcuménique des Églises aide les Églises à concevoir leur tâche comme un élément de la tâche de l'Église *dans le monde entier*, ce qui implique d'apporter l'Évangile à tous les hommes et le salut à toutes les nations.

8 Le Conseil œcuménique est engagé au service de l'unité de l'Église du Christ. La tâche de sa commission sur la Foi et la Constitution qui est de « proclamer l'unité essentielle de l'Église du Christ et de maintenir à la première place des préoccupations des Églises l'obligation de manifester cette unité ainsi que son urgente nécessité pour le travail d'évangélisation » est également la tâche de l'ensemble du Conseil œcuménique des Églises.

9 Cet engagement au service de l'unité doit être situé dans le contexte de la vocation totale de l'Église. Dès les débuts, il a été ainsi affirmé que l'unité devait être liée au renouveau et à la tâche missionnaire et d'évangélisation de l'Église. L'introduction au projet d'intégration déclare : « L'unité de l'Église aussi bien que la mission de l'Église appartient, à un degré égal, à l'essence même de l'Église. »

10 Les Églises-membres du Conseil œcuménique des Églises sont convaincues que l'unité se développe dans la mesure où elles apprennent à collaborer dans l'accomplissement de leur mission, c'est-à-dire quand elles « s'introduisent mutuellement » (message d'Amsterdam), quand elles « se prononcent d'une voix commune, lorsque des problèmes vitaux se posent pour l'ensemble des Églises du monde » (Section II de l'Assemblée d'Amsterdam), quand elles s'aident les

unes les autres, quand elles collaborent dans leur tâche d'évangélisation et de mission. Le Conseil œcuménique des Églises est au service de cette coopération et de cette action d'entraide, non seulement pour mieux atteindre les buts d'activités particulières, non seulement pour des raisons d'efficacité plus grande, mais encore pour que celles-ci préparent les Églises à la réalisation d'une unité plus profonde.

11 Il est par conséquent naturel que l'Assemblée et le Comité central aient, dans leurs décisions concernant le programme du Conseil œcuménique des Églises, donné au Conseil la responsabilité de tâches dans chaque domaine important de la vocation commune des Églises. Alors que l'Assemblée et le Comité central avaient implicitement reconnu l'engagement du Conseil œcuménique des Églises au service de la plénitude de l'Église, le projet d'intégration le démontre explicitement : « Ils (le Conseil international des Missions et le Conseil œcuménique des Églises) existent pour témoigner de la plénitude de l'Évangile et doivent par conséquent s'efforcer de manifester cette plénitude dans leur propre vie. »

b) *La méthode de travail du Conseil œcuménique.*

12 La méthode de travail du Conseil œcuménique des Églises est définie dans les articles de la constitution traitant des « fonctions » et de l' « autorité ». Les points essentiels en sont que le Conseil ne pourra pas légiférer pour les Églises, mais émettra des avis et fournira l'occasion d'une action concertée dans des matières d'intérêt commun. Le Conseil pourra agir au nom des Églises-membres dans les cas où une ou plusieurs d'entre elles lui en confieront la responsabilité. Les fonctions du Conseil œcuménique des Églises définies par la Constitution consistent aussi à poursuivre l'œuvre des deux mouvements universels de « Foi et Constitution » et du « Christianisme pratique », à faciliter l'action commune des Églises, promouvoir l'étude en commun, développer la conscience œcuménique chez les fidèles de toutes les Églises, soutenir les Églises dans leur tâche d'évangélisation, établir des relations avec les alliances confessionnelles d'un caractère universel et avec les autres organismes œcuméniques, convoquer des conférences universelles.

13 Dans d'autres documents officiels adoptés par la première ou la seconde Assemblée, les tâches suivantes sont spécialement mentionnées : sortir les Églises de leur isolement au moyen de conférences sur la foi et la constitution, exprimer la solidarité chrétienne, venir en aide aux hommes dans le besoin, se prononcer sur les questions vitales qui se posent à toutes les Églises comme au monde entier, travailler au réveil des Églises par des rencontres œcuméniques vivantes, mener à bien la promotion de la mission mondiale de l'Église par l'action commune des Églises-membres du Conseil œcuménique des Églises et des Conseils nationaux membres du Conseil international des Missions.

14 De ces différentes tâches, on peut tirer les conclusions suivantes, en ce qui concerne la méthode de travail du Conseil :

I) Le Conseil œcuménique des Églises est un trait d'union entre les Églises-membres et s'efforce de créer des relations de fraternité active entre elles.

II) Le Conseil œcuménique des Églises est au service des Églises.

III) Le Conseil œcuménique des Églises facilite leur action commune.

IV) Le Conseil œcuménique des Églises agit et se prononce au nom des Églises dans les affaires d'intérêt commun dont elles l'ont chargé.

c) *Le développement du programme du Conseil œcuménique.*

15 Il est important de se rappeler que la période d'expansion la plus rapide du programme du Conseil œcuménique des Églises a été celle des années précédant la première Assemblée de 1948. Depuis lors, ne s'y sont ajoutées que peu de nouvelles activités. La création de nouveaux départements, ou la décision d'entreprendre de nouvelles activités, dépendent de l'Assemblée ou du Comité central. Il est peut-être utile de préciser l'origine des activités actuelles du Conseil.

16 Succession de « Foi et Constitution » et du « Christianisme pratique »; le Conseil œcuménique des Églises en est le continuateur. Le secrétariat théologique du premier se retrouve dans l'actuel département de Foi et Constitution. Le département de recherches du second est devenu le département d'Église et Société. De même, l'actuel département de la Jeunesse, la Division d'entraide des Églises et le Service des réfugiés, ainsi que le Service œcuménique de Presse sont nés des organismes correspondants du « Christianisme pratique ».

17 Au cours de la seconde guerre mondiale, on créa l'œuvre de reconstruction des églises en Europe. Celle-ci devint un des éléments du programme du Conseil œcuménique des Églises en 1946 et deviendra plus tard la Division d'entraide des Églises et Service des réfugiés.

18 La Commission des Églises pour les Affaires internationales (C.E.A.I.), organisme commun au Conseil œcuménique des Églises et au Conseil international des Missions, ainsi que l'Institut œcuménique, furent créés en 1946. Ce dernier, au cours des premières années, fut financé par un don spécial.

19 La première Assemblée réunissant les Églises-membres à Amsterdam en 1948, examina et approuva le programme réalisé avant la constitution officielle du Conseil et y ajouta deux nouvelles activités : le Département d'évangélisation et le Département sur le rôle des femmes dans l'Église (qui devint par la suite le Département pour la collaboration entre hommes et femmes dans l'Église et la Société). Elle posa également les fondations du Département des laïcs.

20 Le secrétariat pour l'Extrême-Orient (du Conseil œcuménique des Églises et du Conseil international des Missions) fut créé en 1951 par une décision du Comité central.

21 Le Comité central institua en 1951 un comité chargé d'étudier la structure et les fonctions du Conseil œcuménique des Églises. Ce Comité présenta, par l'intermédiaire du Comité central, un rapport à l'Assemblée d'Evanston qui approuva l'organisation et les fonctions proposées pour les divers Départements et Divisions. Par la même occasion, cette Assemblée prit l'initiative de proposer la création du Département des relations inter-groupes et approuva l'établissement du secrétariat du Comité mixte du Conseil œcuménique des Églises et du Conseil international des Missions.

22 Le secrétariat pour l'étude de la liberté religieuse fut proposé par le Comité central en 1958 et organisé en 1959.

23 Dans un grand nombre de cas, les propositions de nouvelles activités furent faites par une ou plusieurs Églises membres. Ainsi, c'est à la demande de l'Église réformée de France que la création du département pour la collaboration entre hommes et femmes dans l'Église et la Société fut mise à l'ordre du jour de la première Assemblée. Le secrétariat pour l'Extrême-Orient fut organisé en réponse aux désirs des Églises-membres de l'Asie.

24 Si l'on accepte l'intégration proposée du Conseil œcuménique et du Conseil international des Missions, ceci représentera encore une étape importante dans le développement du Conseil œcuménique des Églises.

d) *Activités proposées mais non entreprises.*

25 Ni l'Assemblée ni le Comité central ne se sont encore trouvés en mesure de procurer les fonds nécessaires au programme qu'ils avaient adopté. L'Assemblée d'Evanston a reconnu ce fait en recommandant que, pour ce qui est de la Division des Études, des « ressources complémentaires devaient être trouvées ».

26 Quand de nouvelles propositions sont faites, deux questions se posent : Ces nouvelles activités doivent-elles avoir la priorité sur certaines activités déjà inscrites au budget régulier ? Faut-il chercher des fonds nouveaux ? Dans certains cas, la solution a été de trouver des fonds pour des projets spéciaux (la partie IV *b* du présent rapport traite précisément de ce sujet).

27 Dans d'autres cas, il n'a été possible ni d'inscrire une activité nouvelle dans le budget, ni d'obtenir des dons spéciaux pour financer l'activité sous forme d'un projet particulier.

28 En ce qui concerne l'étude de la liberté religieuse, des fonds ont été trouvés hors budget permettant de couvrir les frais d'une période initiale.

29 Il n'a pas encore été possible de se procurer les fonds nécessaires pour une étude sur le rôle du Conseil œcuménique des Églises dans le domaine de la radio et de la télévision (approuvée en 1957); pour le travail d'un spécialiste des questions raciales (approuvé une première fois en 1954, puis en 1957); pour une étude de l'éducation (1954); pour le renforcement du service de traduction (1957); ou pour l'étude sur l'instruction théologique (Comités central 1956 et exécutif 1957).

30 De même, certaines propositions faites de temps en temps à diverses réunions du Conseil œcuméniques des Églises n'ont jamais pu être examinées par l'Assemblée ou le Comité central. Parmi celles-ci, il faut mentionner l'étude sur le travail et les problèmes ruraux, la gestion (*stewardship*), le travail social chrétien, la famille, l'organisation des archives historiques du Mouvement œcuménique, un service de documentation.

e) *Principes directeurs du développement du programme du Conseil œcuménique.*

31 *Désirs variables.* — Diverses Églises attendent du Conseil œcuménique des Églises des services différents. Certaines s'intéressent plutôt aux aspects « théologiques », d'autres aux aspects « pratiques » de son travail. De même divers groupements de fidèles dans les Églises s'intéressent particulièrement à des problèmes spéciaux. Certains s'occupent de la jeunesse, d'autres des laïcs, des femmes, des facultés de théologie, de la presse paroissiale, d'autres plus spécialement des missions et de l'évangélisation, d'autres encore des affaires sociales et internationales. Le Conseil œcuménique des Églises a pour tâche de tenir compte de tous les intérêts majeurs de ses Églises-membres.

32 *Besoins variés des Églises.* — Les Églises dont les ressources sont limitées ont besoin d'aide pour les entreprises qu'on attend d'elles et qui dépassent leurs possibilités. D'autre part, les Églises puissamment organisées ont besoin de contacts œcuméniques qui leur permettent de situer leur tâche dans le contexte de la mission universelle de l'Église et de la réaliser sur le plan mondial.

33 *Conceptions divergentes du rôle du Conseil œcuménique des Églises.* — Il existe de très grandes différences dans l'idée qu'on se fait du rôle du Conseil œcuménique des Églises. Certains, qui craignent l'accroissement d'une « bureaucratie », voudraient qu'on limite son programme à quelques activités essentielles. D'autres estiment que le développement œcuménique n'avance pas assez vite et voudraient que le Conseil œcuménique des Églises intensifie ses activités et augmente leur portée.

34 *Conceptions divergentes de l'importance du Conseil œcuménique des Églises.* — Du point de vue des Églises relativement petites et financièrement faibles, le Conseil œcuménique est une vaste organi-

sation. Pour les Églises puissantes et financièrement fortes, il paraît bien modeste. Il existe des paroisses et des Conseils locaux d'églises dont le budget est plus important que le budget général du Conseil œcuménique des Églises.

35 *Variations de capacité de collaboration de la part des Églises.* — Les Églises se différencient également dans leur capacité ou leur aptitude à coopérer au programme œcuménique, ainsi qu'à profiter de ses résultats. Pour certaines, le temps et l'énergie exigés représentent une charge trop lourde, le nombre de personnes disponibles pour un travail œcuménique étant trop faible et les possibilités de faire passer les activités œcuméniques dans la vie normale de l'Église étant trop restreintes.

36 *Le dynamisme de la communauté œcuménique.* — Il existe un élément dynamique dans la communauté œcuménique, qui s'exprime dans le développement du Conseil œcuménique des Églises. Au fur et à mesure que les Églises découvrent leur vocation commune et le besoin qu'elles ont les unes des autres, qu'elles comprennent plus clairement les tâches que, dans la situation actuelle du monde international et interdépendant, les Églises doivent remplir en commun, le programme du Conseil œcuménique des Églises doit inévitablement s'amplifier.

f) *Développement responsable* (« *responsible growth* »).

37 Le Conseil œcuménique des Églises est responsable vis-à-vis des Églises qui le constituent dans toute son existence et son programme. Son œuvre doit donc être le reflet de l'idée que les Églises se font de leur tâche commune.

38 Ce n'est pourtant pas seulement l'œuvre et le programme du Conseil œcuménique des Églises qui fournissent les preuves du développement de la conscience œcuménique et de la solidarité entre les Églises. Les convictions qui s'affirment dans les Églises elles-mêmes et le contact direct qu'elles établissent entre elles sont des facteurs tout aussi importants pour le devenir de l'unité chrétienne.

39 Un développement responsable est celui qui n'est pas simplement la conséquence d'exigences occasionnelles, si justifiées soient-elles. Un développement est valable quand il représente un acte commun répondant à l'appel adressé à l'ensemble des Églises et qu'il résulte d'une nette prise de conscience des tâches que les Églises doivent remplir dans la situation actuelle du monde.

40 Il faut donc qu'un juste développement tienne compte des ressources spirituelles existantes. L'expansion du programme ne doit pas signifier son délayage. L'augmentation du personnel peut être limitée en fonction des possibilités de trouver des hommes et des femmes dont les connaissances aient la profondeur et l'étendue sans

lesquelles un Mouvement œcuménique cesserait d'être un stimulant pour les Églises et le monde.

41 Un développement responsable est également conditionné par les deux principes fondamentaux suivants en ce qui concerne le soutien financier :

— que les fonds principaux soient fournis par les Églises-membres pour leur permettre de garder la situation en mains;

— que les Églises se répartissent équitablement les charges du programme.

42 Un développement responsable implique un choix entre les nombreuses tâches qu'une organisation œcuménique, représentant 170 Églises avec leurs divers intérêts et engagements, pourrait entreprendre. Ce qui est important doit venir en premier lieu. L'une des tâches les plus difficiles, mais aussi les plus satisfaisantes pour l'Assemblée et le Comité central est de décider, sur la base d'une claire vision de la mission de l'Église et de la situation dans laquelle nous nous trouvons, quelles sont les activités les plus importantes.

43 Pour qu'un développement se fasse bien, il faut élaguer. La situation s'étant modifiée, les activités ayant eu droit à un moment donné à la priorité, peuvent avoir à céder la place à d'autres.

44 Étant donné l'étendue de la tâche du Conseil œcuménique des Églises, celui-ci ne devrait jamais entreprendre des activités qui pourraient être accomplies aussi bien, sinon mieux, par les Églises elles-mêmes, ou par des Conseils nationaux d'Églises, des groupements régionaux ou des organismes spécialisés qui collaborent dans et avec le Mouvement œcuménique.

45 Le choix des activités du Conseil devrait être fait selon les critères suivants :

— l'activité proposée répond-elle à un besoin réel de la vie de l'Église ou du monde ?

— cette activité est-elle une expression nécessaire des intentions déclarées du Conseil œcuménique des Églises ?

— représente-t-elle une préoccupation réelle pour un grand nombre d'Églises-membres ?

— y a-t-il un nombre suffisant d'Églises-membres qui y participeront ?

— peut-elle être mieux accomplie à l'échelle mondiale ou peut-elle être aussi bien accomplie dans un cadre régional ou national ?

— peut-on l'inscrire dans le budget sans porter atteinte au principe qui veut que les fonds principaux soient fournis par les Églises, et que les responsabilités financières soient équitablement partagées ?

g) *Conclusion.*

46 Le Conseil œcuménique des Églises, qui est un organisme jeune, en est encore à se découvrir et à définir sa tâche. Dans cette période

initiale, il doit éviter d'une part le danger d'une expansion qui serait hors de proportion avec les ressources spirituelles, humaines et financières disponibles, et d'autre part, le danger de ne servir ni les besoins réels de la vie des Églises, ni ceux du monde, et de manquer de véritables occasions de servir le royaume de Dieu.

47 Il doit éviter à tout prix de devenir une institution s'agrandissant simplement parce qu'il semble que ce soit une règle inhérente à toutes les institutions. Mais il doit être prêt à aller de l'avant quand cela signifie être obéissant à l'appel du Seigneur de l'Église.

48 La peur de l'hypertrophie ne doit pas nous empêcher de tenir compte du fait que nous vivons à une époque de forces mondiales et de décisions prises sur le plan international. De nos jours, les Églises chrétiennes doivent être présentes sur la scène du monde et, pour ainsi faire, doivent être en possession d'un instrument commun leur permettant d'agir et de témoigner. Aujourd'hui, les Églises chrétiennes ont à donner la preuve qu'au sein de la grande confusion, il existe un peuple de Dieu, conscient de son unité et prêt à apporter la lumière de l'Évangile dans le monde tel qu'il est.

III. — La structure du Conseil œcuménique des Églises

49 Le Comité est toujours de l'avis, déjà communiqué au Comité central, qu'aucune modification de grande portée de la structure actuelle du Conseil œcuménique des Églises ne devrait être faite, à l'exception de celles résultant de l'intégration éventuelle. Arrivant à cette conclusion, le Comité est conscient du fait que la structure actuelle n'est pas entièrement satisfaisante, que des propositions de changements considérables ont été faites et que certains ajustements sont nécessaires. Il estime néanmoins que les temps ne sont pas mûrs pour des changements importants. La structure actuelle n'existe que depuis 1954, et il paraît peu sage de faire des changements après une période si courte. Les points fondamentaux sur lesquels doit porter un nouvel examen de la structure ne sont pas encore suffisamment clarifiés, et il faudra réserver plus de temps à leur discussion approfondie au sein des divers comités intéressés, ainsi qu'au Comité central et à l'Assemblée.

50 En outre, l'intégration proposée du Conseil international des Missions et du Conseil œcuménique des Églises produira, si elle se réalise, un changement qui sera lourd de conséquences pour toutes les divisions et tous les départements. Une nouvelle commission et division s'ajouteront à celles qui existent déjà. Il faudra établir des relations nouvelles avec les autres divisions et départements du Conseil. La Commission des Églises pour les Affaires internationales n'aura plus qu'un seul parrain et leurs relations en seront modifiées. L'élément missionnaire parmi les Églises-membres y prendra plus d'importance que précédemment, pour l'ensemble du Conseil ainsi que pour

chacune de ses divisions. Tout cela fait pressentir un changement d'une telle portée qu'il vaudrait mieux que d'autres modifications, si elles sont encore désirables, ne soient faites qu'après un certain temps pendant lequel chacun aurait eu la possibilité d'acquérir l'expérience de ce nouvel organisme intégré.

51 Il convient de prendre note qu'il y a une décision concernant la structure de cet organisme qui doit être fixé dans le plan projeté, à savoir la place qu'aurait dans cette structure le Département des études missionnaires, qui actuellement fait aussi bien partie du Conseil international des Missions et de la Division des Études du Conseil œcuménique des Églises. Le Comité estime que cela est du ressort du Comité mixte et ne présente par conséquent pas de propositions à ce sujet.

52 Le Comité a examiné certaines difficultés qui proviennent des noms et désignations des divisions actuelles et de certains départements, particulièrement en ce qui concerne la Division de formation œcuménique et la Division des Études. Tout en conservant d'une manière générale la structure actuelle, ainsi que les buts et fonctions actuels des divisions et départements, le Comité propose les désignations suivantes :

Division d'Études sur la Foi et la Vie des Églises

Département de Foi et Constitution.
Département de l'Église et la Société.
(Département d'Études missionnaires[1].)

Division de formation œcuménique et des laïcs

Département de la vocation laïque.
Département pour la collaboration entre hommes et femmes dans l'Église et la Société.
Département de Jeunesse.
L'Institut œcuménique, administrativement rattaché à cette Division, mais du fait de dispositions spéciales, dépendant également de la Division des Études, pour ce qui est de son programme et de sa politique d'action.

Division d'entraide des Églises et Service des réfugiés
(Division des Missions et de l'Évangélisation[2].)
Organes dépendant directement du Secrétariat général

Département d'Information.
Département des Finances et de l'Administration.
Commission des Églises pour les Affaires internationales.

1. A ce propos, la répartition est faite en supposant que l'intégration se fera. Si tel ne devait pas être le cas, ces deux organes n'apparaîtraient pas et le département de l'Évangélisation figurerait dans la division d'études sur la Foi et la Vie des églises.
2. *Ibid.*

53 Le Comité propose un renforcement du Secrétariat général. Le Secrétariat actuel, composé du secrétaire général et de ses adjoints, est chargé indûment d'une activité de détail dans l'administration et la coordination l'empêchant de se consacrer à sa véritable tâche de secrétariat général. Afin de remédier à cette situation, il est proposé de renforcer le bureau du secrétaire général en lui adjoignant une personne ayant assez d'autorité pour prendre la responsabilité de certaines tâches administratives et de coordination. Son titre serait soit « assistant au secrétaire général » (assistant to the General Secretary), soit « secrétaire général adjoint » (Assitant General Secretary), et sa fonction serait de représenter le secrétaire général dans ses relations avec les Églises et le personnel pour tous les sujets concernant le secrétariat général, sans pour cela nécessiter l'intervention du secrétaire général lui-même. Le budget présenté plus loin prévoit la somme nécessaire pour un tel poste ainsi que pour les dépenses afférentes, sténo-dactylo, bureau, etc.

54 Pour ce qui est de l'avenir, le Comité reçut avec approbation rapport des discussions entre les membres du secrétariat en vue de réaliser une coordination mieux définie et plus efficace entre les divisions et les départements, et il a pris note que ces aménagements n'entraîneraient pas d'augmentation de dépenses budgétaires. Le Comité pria le secrétariat de lui soumettre à temps des propositions définitives concernant ces mesures, afin qu'il puisse les étudier et les inclure dans son rapport final.

55 En outre, le Comité se rend compte que la prochaine période exigera une certaine flexibilité de l'organisation. Ceci sera notamment le cas pour la période entre la troisième et la quatrième Assemblée, dans l'éventualité de l'intégration et surtout en ce qui concerne les relations entre la nouvelle division des missions et de l'évangélisation et les autres divisions. Sur un plan plus général, pourtant, il faudra discuter longtemps encore les questions découlant de la nature et des tâches du Conseil œcuménique des Églises, et de la meilleure manière de les résoudre dans le domaine de l'organisation. Ceci est dû essentiellement au fait que le Conseil œcuménique des Églises est encore jeune et qu'il doit trouver sa voie et sa forme d'organisation parmi des Églises et dans un monde en pleine évolution. Le Comité espère que ces problèmes fondamentaux seront, à l'avenir, discutés au Comité central et au sein des Églises-membres, afin de toujours mieux adapter la structure du Conseil œcuménique des Églises à sa tâche véritable et croissante.

IV. — Principes régissant les contributions financières au budget général du Conseil œcuménique des Églises

a) *Contributions des Églises-membres.*

56 Le Conseil œcuménique, de par sa nature même, n'est pas seulement une association d'Églises de traditions ecclésiastiques, confes-

sionnelles et dogmatiques très diverses. Ses Églises-membres vivent également dans des milieux politiques et sociaux des plus variés, elles se situent dans des nations, des races et des cultures différentes. Il est par conséquent naturel qu'il existe entre elles de grandes différences de puissance financière et par conséquent, de capacité de contribuer au budget du Conseil. De plus, les méthodes de financement de leur propre activité diffèrent largement. Certaines Églises bien plus que d'autres ont développé parmi leurs fidèles un sens profond de responsabilité personnelle et de la gestion (*stewardship*) et des possessions. Il y a même des Églises qui ne possèdent pas d'organes administratifs habilités à examiner des demandes et faire allouer des contributions à des organismes tels que le Conseil œcuménique des Églises.

57 Face aux problèmes à longue échéance que posent son programme et ses finances, le Conseil œcuménique des Églises devra prendre position en tenant compte des difficultés naissant des différences susmentionnées. Le Conseil sera placé devant le fait que certaines de ses Églises-membres se trouvent dans les pays les plus riches de la terre, d'autres dans des pays pauvres; que certaines d'entre elles comptent leurs fidèles par millions et d'autres par milliers; que certaines vivent dans des sociétés où l'influence des Églises et le pourcentage des paroissiens s'accroissent, alors qu'ailleurs ils déclinent ou, au mieux, restent stationnaires; que certaines Églises vivent dans des sociétés « pré-chrétiennes », d'autres dans des sociétés « post-chrétiennes »; que certaines sont des Églises nationales et d'autres des Églises minoritaires; que certaines reçoivent une aide considérable de l'État et que d'autres ne peuvent compter que sur elles-mêmes ou sur l'assistance financière d'autres Églises; que certaines ont des membres habitués depuis des générations à faire des dons personnels tant à des caisses centrales qu'en réponse à des appels spéciaux, alors que d'autres sont accoutumées à vivre des revenus de taxes ecclésiastiques ou de dotations diverses. Ces différences subsisteraient même s'il y avait accord sur la tâche du Conseil œcuménique des Églises et le programme immédiat à entreprendre.

58 Les problèmes d'urgence immédiate sont au nombre de deux : 1) celui qui découle de la différence entre le soutien financier offert par les Églises aux États-Unis qui, pour l'instant supportent bien plus de la moitié des frais du Mouvement œcuménique, et celui de la plupart des autres Églises dans le monde; et 2) celui qui naît des différences dans les contributions des Églises quelle que soit la région considérée, différences qui résultent de bien d'autres facteurs que les variations économiques.

59 La différence entre les contributions des Églises américaines d'une part, et des Églises non américaines d'autre part, risque de susciter un malaise aussi bien au-dedans qu'au-dehors du Mouvement œcuménique. Cette question a été abondamment discutée aussi bien à Amsterdam qu'à Evanston. En regard des décisions d'ordre financier qui doivent être prises, il n'est que trop facile que cette différence crée

parmi les Églises dont les contributions au Conseil œcuménique des Églises (si généreuses soient-elles par rapport à leur capacité financière) ne peuvent se comparer, matériellement parlant, à celles des Églises nord-américaines, un sentiment pénible d'inutilité et d'irresponsabilité. Toute décision du Conseil œcuménique des Églises impliquant des conséquences financières tend à être considérée par les Églises non américaines — qui sont pourtant la grande majorité — comme une mesure n'engageant pas directement leur responsabilité : elles savent que sa réalisation dépend essentiellement de la minorité nord-américaine des Églises-membres. De plus, la prépondérance financière nord-américaine risque d'être interprétée par des gens du dehors comme indiquant que les Églises américaines exercent une influence déterminante dans toutes les décisions œcuméniques concernant les affaires internationales.

60 Il y a de bonnes raisons de prendre ces considérations au sérieux. Il ne faut toutefois pas les accepter trop hâtivement et sans examen. Tout d'abord, il faut noter qu'à quelques exceptions près, toutes les Églises-membres contribuent au budget du Conseil œcuménique des Églises, et que de modestes contributions d'Églises financièrement faibles peuvent représenter un plus grand pourcentage de leur revenu que ne le font d'importantes contributions venant d'Églises financièrement fortes. Mais il y a plus. La prétention, souvent facile, que dans une organisation œcuménique, l'influence exercée par une Église-membre est, ou devrait être, au moins à un certain degré, proportionnée à sa contribution financière, doit être vigoureusement combattue. Une telle supposition est essentiellement humaine; ce n'est point ainsi qu'on en juge dans l'Église. Les contributions que le Conseil œcuménique des Églises attend de chaque Église-membre ne sont pas d'abord financières. Il y a des responsabilités et des charges dans le Mouvement œcuménique qui, sans apparaître dans les comptes, n'en sont pas moins fort réelles.

61 Le Conseil œcuménique des Églises a été créé par les Églises pour leur permettre de rendre dans le monde un témoignage plus efficace au Christ. Le premier devoir de chaque Église est donc d'être fidèle dans son témoignage et de soutenir les autres dans le leur. La nature des devoirs varie selon la situation de l'Église à laquelle ils incombent. Certaines, à l'œuvre dans un entourage politique et social hostile, doivent prendre des décisions particulièrement difficiles, et agir courageusement. Pour d'autres — petites minorités dans des nations dont la majorité appartient à une autre religion — la tâche consiste à porter témoignage malgré des institutions insuffisantes et le manque de chefs qualifiés. D'autres encore pourront être appelées à assumer une part disproportionnée au financement de la communauté œcuménique et de ses organisations. La charge que les Églises supportent les unes pour les autres dans la totalité de leur témoignage est donc extrêmement divergente.

62 La seule autorité dans cette association d'Églises est celle du Saint-Esprit et des Saintes Ecritures. Pour ceux qui y participent, la seule

influence valable est celle de la foi, de la bonne entente, de l'obéissance, du témoignage et du service. Aucune inégalité de grandeur, de culture, d'histoire ou de puissance financière entre les Églises-membres ne peut jamais justifier une inégalité dans l'influence de leurs représentants. Il n'y a pas d'exemple dans l'histoire du Mouvement œcuménique que des membres plus riches que d'autres aient agi comme on le voit dans les affaires du monde. Au contraire, précisément parce que ces Églises rejettent avec raison toute influence incompatible avec le caractère du Conseil œcuménique des Églises, il y a toute possibilité pour les autres membres de prendre leurs pleines responsabilités dans les décisions financières, démontrant ainsi la fausseté de ces insinuations. Si les vrais principes de la communauté œcuménique sont mis en pratique dans la vie quotidienne, il n'y a aucune raison pour le Conseil œcuménique des Églises de craindre qu'on l'accuse de donner une valeur déterminante à l'influence des États-Unis, pas plus d'ailleurs qu'il n'a à redouter des critiques analogues provoquées par le fait qu'il aurait des Églises-membres dans des pays communistes.

63 Cela étant dit, il y a lieu de souligner que, quelles que soient les difficultés, les contributions financières d'Églises non américaines devraient être non seulement maintenues, mais augmentées proportionnellement aux contributions américaines, même si, comme d'aucuns le prédisent, des circonstances extérieures viennent s'exercer dans un sens opposé. S'il est déraisonnable et malsain pour des Églises de trop dépendre de subsides ou de donations de personnes généreuses, il en va de même pour le Conseil œcuménique des Églises. Plus nombreux sont les contribuables, plus saine est l'entreprise. Elle est aussi moins à la merci de changements dans la situation internationale, et davantage en mesure de maintenir la coopération de tous ses membres. Toute concentration des ressources du Conseil œcuménique des Églises en une seule région du monde ne devrait être acceptée qu'avec une grande hésitation et seulement si toute possibilité d'élargir la base d'appui faisait défaut.

64 Le deuxième problème, celui des différences de contributions ne résultant pas de circonstances économiques, mais des structures, des traditions et de l'organisation financière des Églises pose deux questions : *a*) selon quelles règles et par quels moyens la contribution des différentes Églises devrait-elle être fixée ? et *b*) le Conseil œcuménique des Églises a-t-il le droit et le devoir d'inviter tous les chrétiens à reconsidérer la façon dont ils gèrent leurs biens (au-dessus et au-delà de tout ce que l'État peut leur demander en fait de taxes ecclésiastiques) et, dans l'affirmative, quelle méthode employer ?

65 Nous reviendrons sur certaines de ces questions à la fin de ce rapport provisoire.

b) *Contributions provenant d'autres sources que des contributions des Églises-membres.*

66 Dès l'année 1954, le Comité central a autorisé un certain nombre de « projets » qui ont la particularité d'être financés en dehors du budget général du Conseil œcuménique des Églises. Ainsi, il a été possible d'étendre considérablement l'activité de la Division des Études et de la Division de formation œcuménique. Cette évolution a été constamment contrôlée par le Comité des finances, le Comité exécutif et le Comité central. Le Comité du programme et des finances estime que cette formule est bonne et doit être maintenue pour les raisons suivantes :

67 Une première justification de ce genre de « projets » est la nécessité de garder une politique souple. Il est difficile de remanier rapidement le budget général du Conseil œcuménique des Églises pour l'adapter aux circonstances changeantes, et par conséquent, pour le moins en ce qui concerne les périodes entre les Assemblées, les dispositions financières du Conseil œcuménique des Églises sont-elles relativement rigides. L'expérience prouve qu'il est important pour le Conseil œcuménique des Églises d'avoir une certaine souplesse dans le financement de son programme, surtout lorsque surgit une nécessité imprévue — dûment reconnue par l'Assemblée ou le Comité central — à laquelle il est urgent de faire face.

68 La seconde raison, c'est le besoin d'organiser de temps en temps des programmes spécialisés *ad hoc*. Ils peuvent être particuliers quant à leur objet, ou du fait de s'adresser en premier lieu à un groupe limité d'Églises-membres. On peut dire d'ailleurs que le travail d'un département gagne en signification quand il peut présenter, dans l'ensemble de sa tâche, des programmes spécialisés et bien qualifiés. Mais cette spécialisation est, en regard des fonds du budget général, fort coûteuse. Le « projet » est un moyen de répondre à des demandes qui paraissent s'accroître plutôt que diminuer.

69 En troisième lieu, le « projet » permet certaines expériences. En établissant un « projet » *ad hoc*, le Conseil œcuménique des Églises peut se rendre compte, sans faire appel au budget général, si telle forme nouvelle d'activité, ou tel accroissement du programme a une valeur réelle. Un tel « projet » devient ainsi un moyen d'assurer une certaine souplesse, non seulement au point de vue du financement, mais aussi du programme, tout en offrant le genre d'effort de pionnier qui est en définitive un enrichissement pour le Conseil œcuménique des Églises tout entier.

70 Si l'expérience prouve qu'il est bon de continuer et de mettre au point des « projets » de ce genre, elle fait ressortir également *certains points exigeant un contrôle permanent*.

71 Tout d'abord, il est important de s'assurer que le développement de ces « projets » ne se fasse pas au détriment de ce qui doit rester

l'essentiel. Il est facile de recevoir de l'argent de fondations ou de particuliers pour certaines causes, moins pour d'autres. Il y a également au sein des Églises-membres des groupes de fidèles avec des intérêts spécialisés qui désirent développer leurs propres intérêts sur le plan œcuménique. Il faut veiller à ce que l'équilibre du programme du Conseil œcuménique des Églises n'en soit pas troublé.

72 Ensuite, l'équilibre financier doit être maintenu, afin qu'il soit toujours bien vrai que le Conseil œcuménique des Églises dépend, pour son existence matérielle, de ses Églises-membres et non de revenus spéciaux. Cela est si évident qu'il n'est pas nécessaire de le développer davantage, mais cela doit être mentionné et constamment rappelé afin que les Églises sachent toujours qu'elles sont responsables des finances du Conseil œcuménique, et que des revenus spéciaux ne peuvent être que des adjonctions au système financier de base.

73 Il est enfin important d'exercer un contrôle sur les appels qui sont faits afin qu'il n'y ait pas compétition entre eux ou entre des appels spéciaux et les recettes normales du budget général. Il y a été pourvu dès l'institution, en 1955, de procédures particulières pour les appels spéciaux. Il est de première importance que les mesures administratives, assurant un règlement convenable, soient maintenues de façon que les deux objectifs soient atteints. Cela sera d'une importance particulière dans le cas de l'intégration du Conseil international des Missions et du Conseil œcuménique des Églises; il vaudrait la peine que le Comité mixte y veille dans le proche avenir. Tenant compte de tout cela, le Comité propose que les points suivants, qui ont été adoptés par le Conseil exécutif, soient réaffirmés :

1. *Définition.*

Un « projet » (Programme Project) du Conseil œcuménique des Églises est une activité limitée dans le temps, qui se situe dans la ligne du programme et de la politique établis par le Conseil œcuménique des Églises; qui n'est pas financé par le budget général; qui est exécuté sous la direction d'une Division ou d'un Département, ou directement sous l'autorité du secrétariat général du Conseil œcuménique des Églises; et qui est placé sous le contrôle général du Comité central.

2. *Autorisation.*

Un « projet » (Programme Project) du Conseil œcuménique des Églises doit être une activité déjà dûment approuvée et autorisée par l'Assemblée, ou autorisée par le Comité central ou le Comité exécutif, sur la recommandation du secrétariat général ou du Comité de la Division ou du Département intéressé, après en avoir référé au Comité des finances ou à son Sous-Comité, mais qu'il n'a pas été possible d'inscrire au budget général, du fait de ressources insuffisantes.

3. *Financement.*

Le financement d'un « projet » (Programme Project) doit normalement être assuré par des fondations ou par des particuliers. Afin d'éviter une compétition entre les appels ou avec les recettes du budget général lui-même, les appels à de telles sources ne devraient être faits qu'avec l'autorisation du secrétaire général et du président du Comité des finances et, si cet appel est adressé à une organisation ecclésiastique, après s'être entendu avec les dirigeants de l'Église en question. Des contributions de la part d'Églises-membres destinées à soutenir un « projet » du Conseil œcuménique des Églises peuvent être acceptées, à condition que de tels dons à des fins particulières ne soient pas faits au détriment de la contribution au budget général.

V. — Le budget du Conseil œcuménique des Églises

74 Le Conseil œcuménique des Églises établit deux budgets, et si l'intégration a lieu, il est proposé d'en établir un troisième. Les deux budgets actuels sont le budget général et le budget d'entraide (Service-Programme) de la Division d'entraide des Églises et Service des réfugiés. Le troisième budget, si l'intégration se fait, serait celui des Commission et Division des Missions et de l'Évangélisation.

75 La principale raison justifiant l'établissement de trois budgets séparés est que les recettes proviennent de sources différentes. Le budget général est alimenté essentiellement par les contributions des organisations centrales des Églises-membres. Le budget d'entraide (Service-Programme) de la Division d'entraide est alimenté par les diverses organisations des Églises-membres qui collectent de l'argent pour des secours, pour l'entraide des Églises et pour l'aide aux réfugiés. Le budget des Commission et Division des Missions et de l'Évangélisation, telles qu'elles sont prévues, serait alimenté par les organisations qui actuellement soutiennent le Conseil international des Missions, c'est-à-dire par les Conseils affiliés au Conseil international des Missions et les membres de ceux-ci (qu'il s'agisse de sociétés de missions, de bureaux ou d'Églises) ainsi que par des particuliers. Les dons provenant de particuliers jouent un rôle majeur dans l'actuel budget du Conseil international des Missions et le joueront par conséquent pour la Commission envisagée; quelques dons de particuliers apparaissent également dans le budget actuel du Conseil œcuménique des Églises.

76 La procédure nécessaire, maintenant et pour l'avenir, diffère selon le budget à administrer. Le Comité central, par l'intermédiaire de son Comité des finances, contrôle et administre le budget général. Le budget du programme d'entraide est établi et administré par le Comité administratif de la Division d'entraide, sous le contrôle général du Comité central, effectué par le Comité des finances. Le Sous-Comité du Comité mixte, chargé de l'étude des aspects financiers de l'intégration,

a fait des propositions concernant la procédure à suivre en cas d'intégration pour préparer et administrer le budget de la nouvelle Commission et de la nouvelle Division des Missions et de l'Évangélisation; ces propositions seront présentées par le Comité administratif du Conseil international des Missions et par le Comité mixte.

a) *Budget général du Conseil œcuménique des Églises.*

77 Dès le début de son travail, le Comité reconnut la nécessité d'une importante augmentation du budget général, et informa le Comité central en 1957, que « l'étude des ressources financières nécessaires au maintien convenable du présent programme, sans accroissement pour la période suivant la troisième Assemblée, indiquait clairement qu'une augmentation substantielle du budget serait nécessaire ». En 1958, le Comité présenta au Comité central quelque quinze points pour lesquels une augmentation du budget serait, à son avis, nécessaire, au cours de cette période.

78 Le budget général proposé par le Comité pour la période entre la troisième et la quatrième Assemblée (commençant en 1962) est présenté en Annexe I de ce rapport, et totalise $ 747.500. Ceci implique une augmentation importante de l'ordre de $ 252.500 par rapport au budget de 1959 qui se monte à $ 495.000. Les contributions des Églises-membres se montaient en 1958 à environ $ 428.000. Si le revenu provenant d'investissements et de la contribution de la Division d'entraide des Églises et Service des réfugiés en faveur du budget du Département d'Information, s'élève à environ $ 27.500 en 1962, il sera nécessaire que la somme des contributions des Églises-membres atteigne le chiffre approximatif de $ 720.000. Ainsi le budget proposé implique un accroissement des contributions des Églises-membres, passant de $ 428.000 en 1958 à $ 720.000 en 1962; ceci représente une augmentation de $ 292.000, soit 68 %. Le Comité central invita cependant en 1958 les Églises-membres à augmenter leurs contributions d'au moins 15 % à partir de 1960; si cette demande obtient satisfaction, les contributions se monteront à environ $ 490.000; amener la somme totale des contributions en 1962 à $ 720.000, entraînerait alors un accroissement de $ 230.000, soit 47 % de $ 490.000.

79 Les principaux accroissements se classent dans les catégories suivantes :

I. Pour mettre en œuvre ce qui a déjà été autorisé concernant un travail sur les relations raciales (à exécuter par la Division de formation œcuménique et des laïcs) ainsi qu'un travail sur la liberté religieuse (à exécuter par la Division d'Études sur la Foi et la Vie des Églises). Le coût de ces travaux s'élève à $ 25.000 qui ne sont pas prévus au budget de 1959.

II. Pour servir à de nouveaux développements régionaux, une

somme de $ 15.000 a été inscrite dans ce budget. Elle ne se trouve pas dans le budget de 1959.

III. La recommandation d'augmenter de $ 10.000 l'allocation annuelle destinée à la réserve pour les dépenses de la prochaine Assemblée (elle est de $ 20.000) implique une augmentation de ce montant par comparaison au budget de 1959. Le Comité ne considère pas que cette augmentation soit suffisante pour couvrir toutes les dépenses de la quatrième Assemblée et note qu'un appel spécial devra être fait en sa faveur.

IV. L'entretien et les services généraux dans le nouveau bâtiment seront plus coûteux que dans les locaux actuels. On suggère de prévoir une somme de $ 20.000 en plus du budget de 1958 pour couvrir ces frais.

V. Le Comité est d'avis qu'il n'est pas sage de préparer un budget pour 1962-1966 sans tenir compte d'une inflation possible. Une inflation de 2 % par année impliquerait une augmentation de $ 120.000 sur la base du budget annuel entre 1959 et 1966. Le Comité décida d'inclure dans le budget une somme de $ 50.000 pour des imprévus, dont l'inflation.

VI. Le reste de l'augmentation, c'est-à-dire $ 132.000 représente une somme mise à disposition pour renforcer les départements et d'autres organismes afin de les rendre aptes à mieux remplir les tâches qui leur ont été confiées. L'Assemblée d'Evanston a reconnu qu'un département a besoin de deux secrétaires pour accomplir efficacement son service, alors que le budget de 1959 n'en prévoit qu'un seul à la majorité des départements; le nouveau budget en accorderait deux à la plupart mais non pas à tous les départements. Ces disponibilités permettront également d'adjoindre un quatrième membre au groupe des professeurs de l'Institut de Bossey, de renforcer le bureau du secrétaire général, le service d'information, le département des finances et de l'administration, la commission des Églises pour les affaires internationales, et d'améliorer les services de la bibliothèque et des traductions.

VII. Les augmentations de salaires accordées depuis le 1er janvier 1959 sont prises en considération dans le budget proposé. Une étude suivie du problème des salaires du personnel pourrait aboutir à un accroissement des dépenses, mais il n'est pas possible au Comité de prévoir ici les besoins éventuels pour cette rubrique.

Ces augmentations ne permettent qu'une modeste activité des Départements et des Divisions. En conséquence, comme cela a été dit plus haut, le Comité considère qu'il est nécessaire de prévoir l'appoint de ressources spéciales pour des « projets », destinées à compléter le budget général.

80 Le Comité attire l'attention sur le fait que le budget proposé, à une seule exception près, ne prévoit pas de fonds disponibles pour des activités nouvelles. La seule exception concerne des développements régionaux. On n'envisage pas de trouver de l'argent pour des

activités nouvelles, sauf en provenance de fonds spéciaux pour des projets déterminés, à moins que le facteur inflation ne s'avère moins grave que prévu.

b) *Budget du programme d'entraide (Service-Programme).*

81 Le Comité administratif de la Division d'entraide des Églises et Service des réfugiés préparera un exposé complémentaire à ce rapport, présentant son budget du programme d'entraide (Service-Programme) pour la période postérieure à la troisième Assemblée. Le total de ce budget pour 1959 est de $ 850.000. On en trouvera le détail joint au présent rapport, à l'annexe II. Il est important de noter que le budget du programme d'entraide prévoit des contributions à certains départements pour des services rendus, en plus des fonds mis à disposition par le budget général. Ainsi une allocation de $ 15.000 par année est accordée par le programme d'entraide au budget général comme contribution aux frais du Département de l'Information. La Division prend également sur ses propres ressources sa part des frais du Département des Finances et de l'Administration, estimée actuellement à 66 % du total, ce qui fait environ $ 54.500 pour l'année 1959. Elle prévoit enfin $ 40.000 par année pour le Département de Jeunesse en faveur de son programme de camps de travail et des projets d'entraide mondiale de la jeunesse.

c) *Budget des Commissions et Division des Missions et de l'Évangélisation prévues.*

82 Des propositions concernant le budget qu'il faudra adopter en faveur de la nouvelle Commission et la nouvelle Division des Missions et de l'Évangélisation — si l'intégration se fait — seront présentées au Comité mixte par le Comité administratif du Conseil international des Missions. Le total fixé par l'Assemblée du Ghana, en 1958, pour le budget annuel du Conseil international des Missions pour les quatre années 1958 à 1961, était de $ 190.350; on trouvera ce budget à l'annexe III du présent rapport.

d) *Conclusions concernant les budgets.*

83 Les totaux des budgets prévus sont donc les suivants :

I. Budget Général	$ 747.500
II. Programme d'entraide (Service-Programme) de la Division d'entraide des Églises et Service des réfugiés, total pour 1959 ..... (plus toute augmentation qui pourrait encore être décidée)	$ 850.000

III. Commission et Division des Missions et de l'Évangélisation, budget annuel du Conseil international des Missions pour 1958-1961 ..... $ 190.350
(plus toute augmentation qui pourrait encore être décidée)

84 Le Conseil se rend compte que ces chiffres en particulier celui du budget général, soulèvent un problème très important. Les Églises-membres sont-elles prêtes à mettre cette somme à la disposition du Conseil œcuménique des Églises et en mesure de le faire? Le Comité aboutit par ailleurs à la conclusion qu'aucune réduction importante ne pouvait être faite dans le budget proposé sans amputations sérieuses, impliquant la suppression d'un département tout entier ou de plusieurs départements, voire d'une division. Le Comité estime qu'il n'a pas le droit de faire une telle proposition; il pense en outre que cela ne cadrerait pas avec ce que les Églises-membres attendent du Conseil. Le fait le plus important qu'ait constaté le Comité est encourageant; les Églises sont de plus en plus convaincues de l'utilité du Conseil œcuménique des Églises, de sa nécessité même, et l'ensemble de son programme les a bien servies, estiment-elles. Il *aurait pu* se faire que les Églises soient déçues de l'expérience tentée depuis 1948 et qu'elles aient souhaité un changement radical. Tel n'a pas été le cas. Le Comité n'a pas connaissance d'une demande quelconque de réduction massive de l'organisation ou du programme du Conseil œcuménique des Églises. Au contraire, il y a de fortes pressions provenant, non des membres du personnel, mais des Églises ou de groupes dans leur sein, pour l'extension des services du Conseil œcuménique. Les comptes rendus des Assemblées et du Comité central, ainsi que de nombreuses communications, non encore formulées par recommandations explicites, montrent qu'il y a de la part des Églises un désir croissant de collaborer avec le Conseil œcuménique des Églises. Si donc le budget proposé excède, dans l'idée du Comité central, le niveau du soutien financier qui peut et doit être assuré par les Églises-membres, où peuvent et doivent alors être faites les réductions d'activité ? Le Comité espère, sur la base de ce rapport provisoire, recevoir les commentaires et les conseils du Comité central et des Églises-membres avant de préparer son rapport définitif qu'il présentera à la réunion du Comité central en 1960. Ces commentaires seront d'autant plus utiles qu'ils seront plus spécifiques.

Quel programme, selon vous, est superflu ?

Quelle importante activité a été omise par le Conseil œcuménique des Églises ?

Y a-t-il un programme dont le budget soit insuffisant ? Et de combien ?

Y en a-t-il un trop bien doté ? Et de combien ?

Quelles prémices du rapport n'acceptez-vous pas ?

Quelles sont les conclusions du rapport qui, selon vous, ne découlent pas des prémices ?

Des remarques et objections de ce genre seront très utiles au Comité.

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

SIXIÈME ANNÉE — 1959

TABLE DES MATIÈRES

EDITORIAUX

ISTINA : Avec les yeux d'autrui 3
— Le souverain domaine du Christ sur la création restaurée. 129
— Approche du Concile 257
— Orthodoxie et Œcuménisme 385

RUSSIE ET CHRETIENTE

Georges ROCHCAU : Innocent IV devant le péril tatar. Ses lettres à Daniel de Galicie et à Alexandre Nevsky 167

Chronique bibliographique :
Revue du Patriarcat de Moscou 373
La Femme et le salut du monde (B. MOREL) 378

CHRETIENTES ORIENTALES

M.-J. LE GUILLOU, o. p. : Pour un dialogue œcuménique spirituel .. 7

M.-ANDRÉ LOUF, o. c. s. o. : La vie monastique vue par un moine du mont Athos 9

Document : Récit de la mort d'un ermite (Theoklitos DIONYSIATOS).. 27

Chronique bibliographique :
Revues orthodoxes roumaines 381

ORIENT ET OCCIDENT

Y. M.-J. CONGAR, o. p. : Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle 151

Louis BRÉHIER (†) : Avant la séparation du XIe siècle : Les relations normales entre Rome et les Eglises d'Orient 352

Documents :
L'Eglise de Grèce et le Mouvement œcuménique :
S. Exc. Mgr IRÉNÉE, métropolite de Samos : Mémoire introductif à l'assemblée de la hiérarchie de la Grèce. A propos des relations de notre Eglise avec les Eglises Orthodoxes et Hétérodoxes ainsi qu'avec le Conseil œcuménique des Eglises 387
S. Exc. Mgr PANTÉLEIMON, métropolite de Salonique : L'Eglise Orthodoxe de Grèce et le Conseil œcuménique des Eglises. 398

PROBLEMES DE L'ŒCUMENISME

M.-J. LE GUILLOU, o. p. : Eglise et « Communion ». Essai d'ecclésiologie comparée 33
La Seigneurie du Christ sur l'Eglise et sur le monde 131
M.-J. LE GUILLOU, o. p. : Plénitude de catholicité et œcuménisme. 237-261
Y. M.-J. CONGAR, o. p. : Traditions apostoliques non écrites et suffisance de l'Ecriture 279
Ib ANDERSEN : L'Eglise d'Etat danoise 307
C.-J. DUMONT o. p. : Nos frères séparés et le Concile 327
— Rome, Constantinople et Genève 415
M.-J. LE GUILLOU, o. p. : Mission et Unité 433
Th. COWLEY, o. p. : Protestantismes américains 459
Chronique bibliographique :
Actualité de Jean Huss (Paul DE VOOGHT) 83
Documents :
Le mouvement des idées dans le Protestantisme allemand ... 93
Les objectifs de la « Sammlung » (Max LACKMANN) 94
Les problèmes actuels du Mouvement œcuménique (C.-J. DUMONT, o. p.) 107
Comité central du *Conseil œcuménique* (NYBORG, 1958) :
I. Rapport du Dr Visser 't Hooft, secrétaire général 113
II. Rapport sur l'avenir de la *Commission Foi et Constitution* 120
Comité central du *Conseil œcuménique* (Rhodes, 19-27 août 1959) :
Rapport du secrétaire général 319
« Programme et finances » 489
Le chrétien évangélique et le Concile (P. MEINHOLD) 333
A propos de la convocation d'un concile œcuménique (A. STAVROVSKY) 346

Cum permissu superiorum.
Imprimerie AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). *Le Gérant :* J. DUMONT.
D. L., 3e trimestre 1960. — Imprimeur, n° 2.345.

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

France et Communauté française	15 NF
Etranger	18 NF
Abonnement de soutien	20 NF
Le numéro	5 NF

PAIEMENT :

par chèque bancaire en francs français sur Paris, à l'ordre du Centre d'Etudes « Istina »;

par versement au compte postal Paris 90.36, J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

NOS ABONNÉS DE L'ÉTRANGER PEUVENT S'ADRESSER A :

Allemagne : W. E. Saarbach G.M.B.H., Gereonstrasse 25-29, Köln, 1, Postfach.
Dokumente-Verlag, Weingartenstrasse 8, Offenburg, Baden.
Espagne : Libreria Insula, Carmen 9, Madrid.
Grande-Bretagne : Parker and Son, 27 Broad Street, Oxford.
Duckett, 140 Strand, Londres W. C. 2.
Grèce : Bureau de la Bonne Presse, 2, rue Sina, Athènes.
Norvège : Librairie Jacob Dybwad, Stortorvet 2, Oslo.
Pays-Bas : H. Coebergh, Ged. Oude Gracht 74, Haarlem.
N. V. Martinus Nijhoff, 9 Lange Voorhout, La Haye.
Suède : A. B. Landsquitska Bokhandeln, Uppsala.
Liban : Librairie Saint-Paul, Harissa.
Librairie de l'Humanisme, Boîte postale 556, Beyrouth.
Canada : Periodica, Inc. 5090 avenue Papineau, Montréal 34.
Etats-Unis : Stechert Hafner, Inc. 31 East 10th. Street, New York (N. Y.)
Rép. Argentine : Officia del Libro Frances, Talcahuano 850, Buenos Aires.

SOMMAIRE

ISTINA : Orthodoxie et Œcuménisme 385

ORIENT ET OCCIDENT

Documents :

Mémoire introductif à l'assemblée de la hiérarchie de l'Eglise de Grèce (métr. IRÉNÉE de Samos) 387

L'Eglise Orthodoxe de Grèce et le Conseil Œcuménique des Eglises (métr. PANTÉLEIMON de Salonique) 398

PROBLEMES DE L'ŒCUMENISME

C.-J. DUMONT, o. p. : Rome, Constantinople et Genève : l'Œcuménisme au tournant 415

M.-J. LE GUILLOU, o. p. : Mission et Unité en perspectives protestante et catholique 433

Thomas COWLEY, o. p. : Les Protestantismes aux Etats-Unis 459

Documents :

Comité Central du Conseil Œcuménique des Eglises (Rhodes, 19-27 août 1959). Rapport du Comité du Programme et des Finances 489

Table des matières de l'année 1959 510